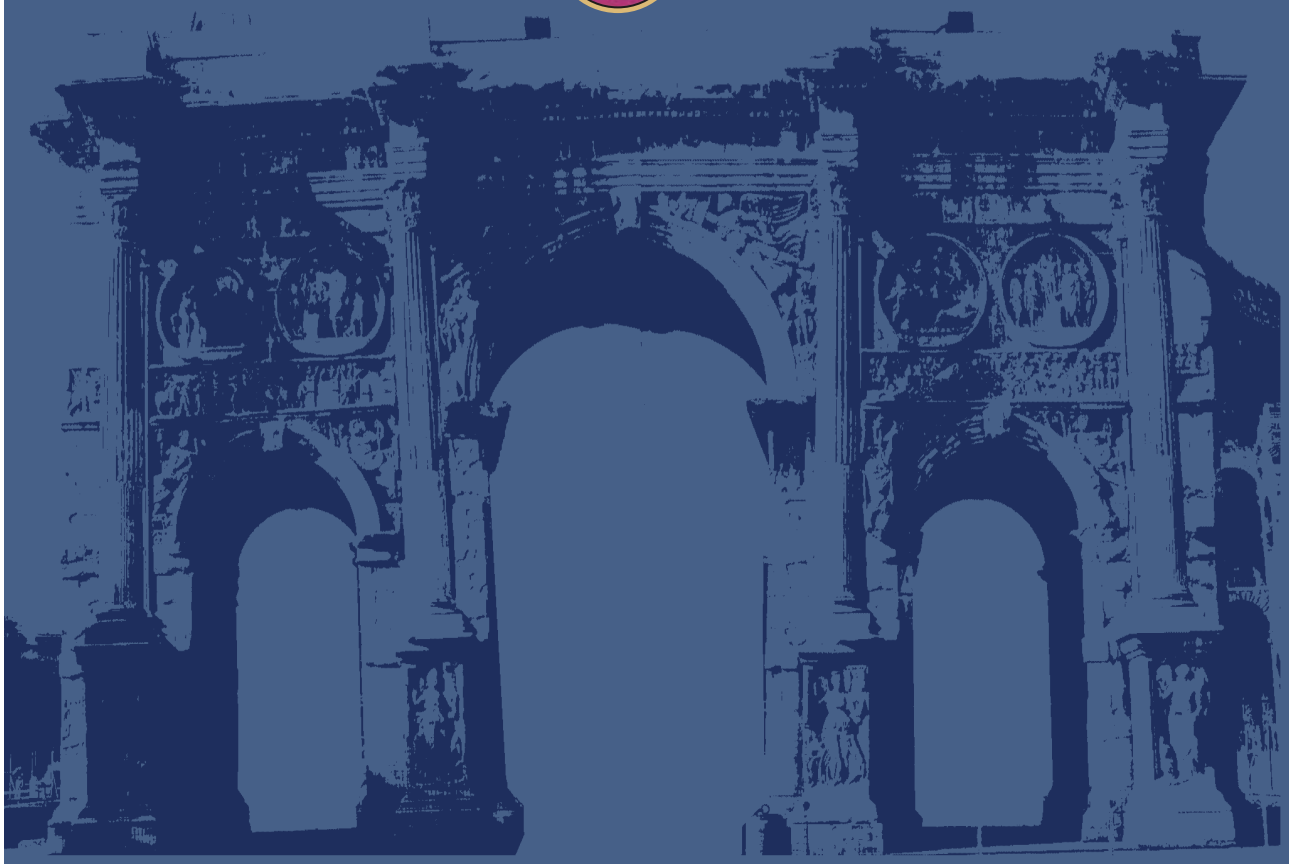
Universitatea „Alexandru Ioan Cuza“ din Iaşi
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice şi Creştine

Nr. 9-1/2014

CLASSICA & CHRISTIANA



Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza“ Iaşi

Classica et Christiana
Revista Centrului de Studii Clasice şi Creştine
Fondator: Nelu ZUGRAVU
9/1, 2014

Classica et Christiana
Periodico del Centro di Studi Classici e Cristiani
Fondatore: Nelu ZUGRAVU
9/1, 2014

ISSN: 1842 - 3043

Comitetul ştiinţific / Comitato scientifico

Ovidiu ALBERT (Ostkirchliches Institut der Bayerisch-Deutschen Augustinerprovinz an der Universität Würzburg)
Sabine ARMANI (Université Paris 13-CRESC – PRES Paris Cité Sorbonne)
Livia BUZOIANU (Muzeul Naţional de Istorie şi Arheologie Constanţa)
Marija BUZOV (Istituto di Archeologia, Zagreb)
Victor COJOCARU (Institutul de Arheologie Iaşi)
Ioana COSTA (Universitatea din Bucureşti)
Dan DANA (C.N.R.S. – ANHIMA, Paris)
Mario GIRARDI (Università di Bari Aldo Moro)
M[aria] Pilar GONZÁLEZ-CONDE PUENTE (Universidad de Alicante)
Attila JAKAB (Civitas Europica Centralis, Budapest)
Domenico LASSANDRO (Università di Bari Aldo Moro)
Sorin NEMETI (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca)
Eduard NEMETH (Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca)
Evalda PACI (Centro di Studi di Albanologia, Tirana)
Marcin PAWLAK (Università di Torun)
Vladimir P. PETROVIĆ (Accademia Serba delle Scienze e delle Arti,Belgrad)
Luigi PIACENTE (Università di Bari Aldo Moro)
Mihai POPESCU (C.N.R.S. – USR 710 L'Année Épigraphique, Paris)
Viorica RUSU BOLINDEŢ (Muzeul Naţional de Istorie a Transilvaniei, Cluj-Napoca)
Heather WHITE (Classics Research Centre, London)

Comitetul de redacţie / Comitato di redazione

Roxana-Gabriela CURCĂ (Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi)
Mihaela PARASCHIV (Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi)
Claudia TĂRNĂUCEANU (Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi)
Nelu ZUGRAVU, director al Centrului de Studii Clasice şi Creştine al Facultăţii de Istorie a Universităţii „Alexandru I. Cuza" din Iaşi (*director responsabil / direttore responsabile*)

Corespondenţa / *Corrispondenza*:
Prof. univ. dr. Nelu ZUGRAVU
Facultatea de Istorie, Centrul de Studii Clasice şi Creştine
Bd. Carol I, nr. 11, 700506 – Iaşi, România
Tel. ++40 232 201634 / ++ 40 742119015, Fax ++ 40 232 201156
e-mail: nelu@uaic.ro; z_nelu@hotmail.com

UNIVERSITATEA „ALEXANDRU IOAN CUZA” DIN IAŞI
FACULTATEA DE ISTORIE
CENTRUL DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE

Classica et Christiana

9/1

2014

Tehnoredactor: Nelu ZUGRAVU

ISSN: 1842 - 3043
Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”
700511 - Iaşi, tel./fax ++ 40 0232 314947

SUMAR / INDICE

SIGLE ŞI ABREVIERI – SIGLE E ABBREVIAZIONI / 7

***

ARTICOLE – ARTICOLI / 9

Mª Ángeles ALONSO ALONSO, Fuentes literarias y epigráficas para el estudio de los *valetudinaria* urbanos en el mundo romano / 11

Nicola BIFFI, Tolemeo il cannibale (nota a Ioann. Ant. Fr. 124 Roberto) / 35

Victor COJOCARU, *Bibliographia classica orae septentrionalis Ponti Euxini I. Epigraphica, numismatica, onomastica & prosopographica* als erster Schritt eines Forschungsprojekts / 43

Florin CRÎŞMĂREANU, *Liber Asceticus*. O lectură anagogică a Scripturii / 57

Dan DANA, «Orientaux» en Dacie romaine. Réédition d'une dédicace grecque d'*Arcobara*/Ilişua (*SEG* LVII 683 = *AÉ*, 2006, 1131) / 85

Dan DANA, Sorin NEMETI, Ptolémée et la toponymie de la Dacie (II-V) / 97

Pablo C. DÍAZ, Nueva religión, nuevos escenarios: Jerusalén después del 313 / 115

Naser FERRI, Spuren des Judäo-Christentums in Dardanien / 141

Attila JAKAB, Une rupture consommée. Chrétiens et Juifs sur le chemin de la séparation/différentiation entre la destruction du Temple (70 apr. J.-C.) et la révolte de Bar Kokhba (132-135 apr. J.-C.) / 157

Patrizia MASCOLI, *Multum est quod debemus et matribus*: le donne della famiglia degli Apollinari / 175

Florentina NICOLAE, The conversion of Saint Augustine: rhetoric, biblical erudition and artistic talent / 185

Ioan OPREA, *Publius Aelius Ter(entius, -entianus)*. O nouă inscripție tegulară a antreprenorului civil apulens /195

Evalda PACI, Cenni su alcuni aspetti fondamentali della tipologia morfologica di nomi ed aggettivi nel *Messale* di Giovanni Buzuku (1555) / 201

Monika PESTHY-SIMON, Human sacrifices and/or martyrs / 213

Constantin RĂCHITĂ, Epistolografia hieronymiană. Observaţii asupra metaforei / 227

Francesco ROSSI, *Arma… habe tua*. L'ultima regale concessione di Enea a Lauso / 239

Paola DE SANTIS, '*Sanctorum quicumque legis venerare sepulcrum*': forme di comunicazione epigrafica in età tardoantica / 251

Julijana VISOČNIK, Foreigners in the area of Celeia / 275

***

NOTE ŞI DISCUŢII – NOTE E DISCUSSIONI / 299

Nelu ZUGRAVU, Maxentius – creştin? Observaţii pe marginea unei lucrări recente / 299

***

RECENZII ŞI NOTE BIBLIOGRAFICE – RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE / 321

EHUD BEN ZVI *et alii*, *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (*Attila JAKAB*) / 321; MIHAI BĂRBULESCU, *Inscripţiile din castrul legionar de la Potaissa. The Inscriptions of the Legionary Fortress at Potaissa* (*Nelu ZUGRAVU*) / 324; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique. Commentaire*, Tome I (*Attila JAKAB*) / 326; *La lettre au service du Verbe. Correspondance de Paulin de Nole avec Ausone, Jérôme, Augustin et Sulpice Sévère (391-404)* (*Attila JAKAB*) / 329; BOETHIUS, *Consolarea Filosofiei* (*Constantin-Ionuţ MIHAI*) / 331; CHIRIL DE SCHITOPOLIS, *Vieţile pustnicilor Palestinei* (*Nelu ZUGRAVU*) / 336; SFÂNTUL TEOFAN MĂRTURISITORUL, *Cronografia* (*Nelu ZUGRAVU*) / 338; FRANÇOIS BOVON, *Dans l'atelier de l'exégète. Du canon aux apocryphes* (*Attila JAKAB*) / 362; KOSTAS V. KARASTATHIS, *Marele Constantin, învinuiri şi adevăr. Studiu istoric* (*Nelu ZUGRAVU*) / 365; PATRIZIA MASCOLI, *Gli Apollinari. Per la storia di una famiglia tardoantica* (*Claudia TĂRNĂUCEANU*) / 379; GIOVANNI DE BONFILS, *Saggi sulla legislazione ebraica. Per la storia dell'origine dell'olocausto* (*Iulian MOGA*) / 380; *La croisée des chemins revisitée. Quand l'«Église» et la «Synagogue» se sont-elles distinguées?* (*Attila JAKAB*) / 383

***

CRONICA – CRONACA / PUBLICAȚII – PUBBLICAZIONI / 389

Nelu ZUGRAVU, Cronica activităţii ştiinţifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2013-2014) – Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2013-2014) / 389

Nelu ZUGRAVU, Publicaţii intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine – Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani / 397

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 9-10

SIGLE ŞI ABREVIERI / SIGLE E ABBREVIAZIONI[1]

AISC - Cluj	*Anuarul Institutului de Studii Clasice*, Cluj
AMN	*Acta Musei Napocensis*, Cluj-Napoca
ANRW	*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spegel der neueren Forschung*, II, *Prinzipat*, Berlin-New York
ANUBiH	*Akademija Nauka i Umjetnosti Bosne i Hercegovine*, Sarajevo
ArchKiew	*Archeolohija (Archäologie)*, Kiew
BCŞS	*Buletinul Cercurilor Ştiinţifice Studenţeşti*, Universitatea „1 Decembrie 1918" Alba-Iulia
BFF	*Buletini i Fakultetit Filozofik*, Prishtinë
BHAC	*Bonner Historia-Augusta-Colloquium*, Bonn
BHAUT	*Biblioteca Historica et Archaeologica Universitatis Timisiensis*, Centrul de Studii de Istorie şi Arheologie „Constantin Daicoviciu" al Universităţii de Vest din Timişoara
BMK/GMKM	*Buletini i Muzeut të Kosovës-Glasnik Muzeja Kosova i Metohije*, Prishtinë
CCL	*Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout
CCSA	*Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*, Turnhout
CCSG	*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, Bonn
CTh	*Codex Theodosianus*
DECA	*Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, sous la direction de A. di Berardino, adaptation française sous la direction de F. Vial, Paris, 1990
DNP	*Der neue Pauly Enzyklopädie der Antike*, Hrsg. von H. Cancik und H. Schneider, Stuttgart-Weimar, 1996-2003
DS	Jean Chevalier Alain Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri*, vol. I-III, Artemis, Bucureşti, 1993
DZS	*Državna Založba Slovenije*, Ljubljana
EDR	*Epigraphic Database Roma*
EphNap	*Ephemeris Napocensis*, Cluj-Napoca
FGrHist	*Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin
FHDR II	*Fontes historiae Dacoromanae*, II, Bucureşti, 1970
GJASSHH	*Gjurmime Albanologjike, Seria Shkencave Historike,* Instituti Albanologjike, Prishtinë
GODIŠNJAK	*Godišnjak Centar za Balkanološka ispitivanja*, Akademija Nauka i Umjetnosti Bosne i Hercegovine, Sarajevo
JAHRBUCH CBI	

[1] Cu excepţia celor din *L'Année Philologique* şi *L'Année épigraphique* / Escluse quelle segnalate da *L'Année Philologique* e *L'Année épigraphique*.

HA, IV/2	*Histoire Auguste*, IV/2, *Vies des deux Valériens et des deux Galliens*, texte établi par O. Desbordes et S. Ratti, traduit et commenté par S. Ratti, Paris, [2]2002
HAC, III; VIII	*Historiae Augustae Colloquia Nova Series*, III, *Colloquium Maceratense*, Bari, 1995; VIII, *Colloquium Perusinum*, Bari, 2002
HD	*Epigraphische Datenbank Heidelberg*
LIMC	*Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zürich, 1981-1999
PG	*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, Paris
PL	*Patrologiae cursus completus. Series Latina*, Paris
PLRE	*The Prosopography of the Later Roman Empire*, I, *A. D. 260-395*, by A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge, 1971; II, *A.D. 395-527*, by J. R. Martindale, Cambridge, [4]2006
PSB	*Părinţi şi scriitori bisericeşti*, Bucureşti
RE	*Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Pauly-Wissowa-Kroll), Stuttgart-München, 1893-1980
ReDIVA	*Revista Doctoranzilor în Istorie Veche şi Arheologie*, Cluj-Napoca
SC	*Sources Chrétiennes*, Lyon
SCIVA	*Studii şi Cercetări de Istorie Veche şi Arheologie*, Bucureşti
StComBrukenthal	*Studii şi comunicări*, Muzeul Brukenthal, Sibiu
TIR	*Tabula Imperii Romani*
Tyragetia	*Tyragetia. Anuarul Muzeului Naţional de Istorie a Moldovei*, Chişinău

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 11-34

FUENTES LITERARIAS Y EPIGRÁFICAS PARA EL ESTUDIO DE LOS *VALETUDINARIA* URBANOS EN EL MUNDO ROMANO

Mª Ángeles ALONSO ALONSO*
(Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Cantabria)

Keywords: Ad valetudinarium*, healing places, Latin epigraphy,* medicus, obstetrix*, Roman archaeology, Roman medicine,* valetudinarium.

Abstract: Valetudinaria – *big infirmaries within the walls of legionary camps destined to cure and take care of soldiers wounded in battles – are, up to this moment, the only Roman sanitary structures discovered by archaeologists. In urban contexts, medical activity has been found in small spaces such as doctor's house interiors or* tabernae medicae. *Nevertheless, there is no record in cities of larger constructions, such as those present in military contexts. However, a number of Latin authors mention the word* valetudinarium *and it also appears in some epigraphic documents in the city of Rome. All this data is useful to fulfil the information given by archaeological discovering and, in addition, it offers the chance to certify the existence of urban infirmaries devoted to cover sanitary necessities of a large number of people.*

Cuvinte-cheie: Ad valetudinarium, *locuri de vindecare, epigrafie latină,* medicus, obstretrix, *arheologie romană, medicină romană,* valetudinarium.

Rezumat: Valetudinaria – *marile infirmerii din interiorul zidurilor taberelor militare destinate vindecării şi îngrijirii soldaţilor răniţi în lupte – sunt, până acum, singurele structuri sanitare romane descoperite de arheologi. În contexte urbane, activitatea medicală se desfăşura în spaţii mici, cum ar fi interioarele caselor medicilor sau* tabernae medicae. *În orice caz, în oraşe nu sunt atestate construcţii mari, precum cele prezente în contexte militare. Cu toate acestea, o serie de autori latini menţionează cuvântul* valetudinarium*; el apare, de asemenea, în unele documente epigrafice din oraşul Roma. Toate aceste date sunt utile pentru studierea informaţiilor oferite prin descoperire arheologică şi, în plus, oferă posibilitatea de a certifica existenţa infirmeriilor urbane destinate acoperirii necesităţile sanitare ale unui număr mare de persoane.*

* angeles.alonso@alumnos.unican.es

El término latino *valetudinarium*, derivado de *valetudo* o "buena salud", alude a las estructuras hospitalarias que en época romana estaban destinadas al alojamiento de enfermos. Mientras que la arqueología ha dado a conocer este tipo de construcción en el interior de varios campamentos legionarios, en los que su ubicación es fácilmente identificable, en las ciudades nunca han sido localizados. No obstante, la mención que algunos autores latinos hacen de estas enfermerías, así como la aparición del término *valetudinarium* en determinados documentos epigráficos, consienten plantear su existencia también en contexto urbano. Nuestro objetivo en el presente estudio es indagar acerca de la naturaleza de las enfermerías urbanas, su emplazamiento y servicio, a través del estudio de las fuentes literarias y epigráficas en las que el término *valetudinarium* se encuentra documentado.

1. La arqueología de los espacios destinados a la práctica clínica en el mundo romano

Los únicos espacios que hasta el momento la arqueología ha podido identificar como lugares en los que se llevó a cabo la práctica de la medicina en el ámbito urbano romano son las casas particulares de los médicos y las denominadas *tabernae medicae*: en el primer caso se trata de *domus* en las que el descubrimiento de instrumental médico-quirúrgico hace evidente en ellas el ejercicio de la profesión clínica, mientras que las segundas eran consultas abiertas a la calle que podían formar parte, aunque no siempre, de la casa del médico[1]. Algunos hallazgos inusuales, como dientes, sellos de oculista, catéteres y otras herramientas[2], han permitido reconocer como zonas de aplicación de tratamientos médicos y quirúrgicos a determinadas instalaciones detectadas en templos, termas y baños, lugares, sobre

[1] Otra de las fuentes fundamentales para el conocimiento del instrumental médico-quirúrgico de los profesionales médicos durante la época romana son las tumbas de médicos. En este sentido debemos recordar la obra de E. Künzl, que ofrece un análisis del material quirúrgico romano aparecido hasta el año 1982 en 78 tumbas diseminadas por todo el territorio del Imperio romano y con una datación comprendida entre los siglos I y IV d.C. (E. Künzl *et alii*., *Medizinische Instrumente aus Sepulkralfunden der römischen Kaiserzeit*, *BJ*, 182, 1982, 1-131). En una publicación más reciente el mismo autor aumentaba el número tumbas de médicos conocido a 107 (E. Künzl, *Medizin in der Antike. Aus einer Welt ohne Narkose und Aspirin*, Stuttgart, 2002, 32).

[2] A. Cruse, *Roman medicine*, Stroud, 2004, 92.

todo estos dos últimos, que debían de funcionar como focos de atracción de multitud de clientes potenciales[3].

Los datos aportados por los hallazgos arqueológicos de Pompeya en relación al asunto que nos ocupa son excepcionales, y ello gracias a las circunstancias en las que se produjo la desaparición de esta ciudad. El trabajo de análisis y catalogación llevado a cabo por L. J. Bliquez sobre el material médico depositado en el Museo Nacional de Nápoles dio a conocer el instrumental hallado en las ciudades ubicadas en torno al Vesubio y sepultadas en la erupción del año 79 d.C., y ha sido indispensable para reconocer los ambientes que en Pompeya, de donde proceden la mayor parte de utensilios clasificados, funcionaron como espacios de ejercicio del *ars medica*[4]. Si bien en un estudio sobre las casas de médicos pompeyanas H. Eschebach había individualizado 15 sitios con presencia de instrumental clínico en 1984[5], L. J. Bliquez contabilizaba diez años más tarde un total de 27, aunque relacionando sólo trece de ellos con utensilios que se conservan en la actualidad.

Bliquez reconoce tres categorías de viviendas en las que se llevó a cabo la práctica de la medicina en función del número y variedad de instrumental en ellas documentado: la diferencia entre unas y otras estaría en el grado de profesionalización clínico desarrollado. Por un lado los conjuntos pequeños, compuestos por unas diez piezas tales como espátulas, *ligulae*, *cyathiscomelae*, sondas, agujas y cauterios, consistían según este autor en kits médicos usados por el propio dueño de la *domus* u otros miembros de la misma, y no ya por un médico profesional, para tratar lesiones y enfermedades de escasa magnitud[6]; establece en una categoría intermedia los conjuntos que incluyen tipologías similares de instrumentos pero en mayor cantidad (15-20

[3] R. Jackson, *Roman doctors and their instruments: recent research into ancient practice*, *JRA*, 3, 1990, 11.

[4] L. J. Bliquez, *Roman Surgical Instruments and Other Minor Objects in the National Archaeological Museum of Naples*, Mainz am Rhein, 1994.

[5] H. Eschebach, *Die Arzthäuser in Pompeji*, Freiburg, 1984.

[6] L. J. Bliquez, *op. cit.*, 94. Se trata de los instrumentales hallados en la *casa del medico dei gladiatori* (Reg. V 5, 1.2), la villa de *Iulia Felice* (Reg. II 4, 1-12), la casa de Sutoria (Reg. I 13, 2), la casa de *Iulius Polybius* (Reg. VI ins. occ. 23.24.25), la casa de Apolo (Reg. VI 2, 22.15), la *via Regina*, una tienda en la *via dei Teatri* (Reg. VIII 4, 40), un lugar en la *via dell'Abbondanza*, la casa de Pan (Reg. VIII 3, 28-31), una localización en el *vicolo degli scheletri* (Reg. VII 9), la casa de *Marcus Gavius Rufus* (Reg. VII 2, 16) y el jardín de Hércules (Reg. II 8, 6).

piezas), que pudieron haber servido a la labor de un practicante médico para el que esta ocupación habría sido sólo secundaria[7]; finalmente, otras casas se distinguen por el número y/o diversidad y complejidad de las herramientas, factores que sugieren que la actividad médica era particularmente variada o de naturaleza especializada, de modo que los dueños de estas viviendas seguramente estuvieran ocupados de forma extensiva y desde un punto de vista profesional en la medicina y la cirugía. Como tales sólo pueden ser destacadas cuatro viviendas, todas ellas ubicadas en vías principales y en las proximidades de lugares públicos como el foro, las termas o la palestra: nos referimos a la famosa *casa del chirurgo* de la *via Consolare* (Reg. VI 1, 9.10.23); a la casa del médico *A. Pumponius Magonianus* en la *via dell'Abbondanza* y cerca del foro (Reg. VIII 3, 10-12), con un instrumental muy amplio de más de 70 piezas que en mayor parte se encontraron en un establecimiento abierto a la calle, seguramente una *taberna medica*[8]; a la *casa del Medico Nuovo (I)* (Reg. VIII 5 24), también en la *via dell'Abbondanza* y cerca de las *thermae Stabianae*; y a la *casa del Medico Nuovo (II)* en la *via di Nola* (Reg. IX 9, 3-5), en cuyo *atrium* se hallaron en torno a 40 instrumentos. Asimismo, se ha localizado en Pompeya un taller destinado a la elaboración de material quirúrgico y médico[9], así como lo que debió ser una farmacia en la *via Consolare*[10].

La importancia de las *domus* de Pompeya en que se identificó la presencia de actividad médica no sólo radica en la calidad y variedad del instrumental en ellas localizado, sino también en la posibilidad de vincularlo con la práctica privada y doméstica de la medicina. En el año 1989 un nuevo hallazgo vino a ampliar el número de casas de médicos conocidos en el mundo romano. Nos referimos al descubrimiento de la *casa del chirurgo* de la plaza Ferrari de Rímini, excavada hasta 1997 y abierta al público en 2007[11]. Mientras que L. J. Bliquez ponía

---

[7] L. J. Bliquez, *op. cit.*, 95. Es el caso de la casa de *Marcus Lucretius* (Reg. IX 3, 5.24), la casa de *M. Velusius Iuvencus* y *Equitia* (Reg. I 10, 7), la plaza del anfiteatro (Reg. II 7) y la casa de *D. Octavius Quartio* (Reg. II 2, 2).

[8] Este es el único lugar donde el instrumental se puede relacionar con un nombre gracias al grafito *CIL* IV, 9934.

[9] H. Eschebach, *op. cit.*, 63; L. J. Bliquez, *op. cit.*, 83-84.

[10] H. Eschebach, *op. cit.*, 63; L. J. Bliquez, *op. cit.*, 89.

[11] J. Ortalli, *Archeologia e medicina: la casa del chirurgo riminese*, en S. de Carolis (ed.), *Ars medica. I ferri del mestiere. La "domus" del Chirurgo di Rimini e la chirurgia nell'antica Roma*, Rimini, 2009, 22.

de manifiesto que la identificación de los lugares donde hubo actividad clínica en Pompeya podía ser problemática, pues tras la erupción del Vesubio sus habitantes tuvieron tiempo de disponerse para la fuga y llevarse consigo los objetos que consideraran importantes[12], en el caso de Rímini se descubrieron todos los instrumentos tal y como estaban dispuestos en el momento en que la vivienda fue destruida por un incendio a mediados del s. III d.C. Por este motivo la distribución de los lugares de trabajo puede ser establecida de forma segura: la mayor parte del material apareció repartido entre una estancia y el *cubiculum*, con lo que se atribuye a ambos espacios la función de *taberna medica domestica*[13]; además, se considera que el *cubiculum* podría haber funcionado como el lugar reservado al alojamiento de enfermos según la interpretación que se ha hecho de un grafito inscrito en una de sus paredes, considerado como un elogio al médico escrito por *un qualche paziente disteso sul giaciglio*[14]. Por lo demás, el descubrimiento de la *domus* cobra mayor importancia por el hecho de haber sido hallado en ella el mayor conjunto de instrumental médico que actualmente se conoce de la Antigüedad: unas 150 herramientas, más una serie de morteros y recipientes para la preparación de sustancias médicas, que vinculan al facultativo con la rama de la cirugía y la farmacología.

Los lugares que en el contexto ciudadano se han reconocido como sitios de práctica clínica eran espacios aprovechados para este fin, pero no respondían a una planificación previa que les hubiera concebido como estancias destinadas a tener una función sanitaria. Solamente en el interior de los campamentos legionarios se han identificado, por medio de la arqueología, lo que podríamos definir como auténticas enfermerías concebidas y proyectadas para realizar en ellas intervenciones médicas y curaciones, además de para alojar a los soldados convalecientes del acuartelamiento: se trata de los denominados *valetudinaria*, que se encontraban a cargo del *optio valetu-*

[12] L. J. Bliquez, *op. cit.*, 93.

[13] J. Ortalli, *Il* medicus *di* Ariminium*: una contestualizzazione archeologica dalla* domus *del chirurgo*, *RSA*, 37, 2007, 103-104.

[14] *[... Eut]ych[es] / [ho]mo bonus / [hic h]abitat. / [Hic su]nt miseri* (*AE* 2005, 525 = *AE* 2009, 342).

dinarii y en cuyo seno llevaron a cabo su labor los médicos adscritos a las diferentes unidades del ejército romano[15].

El objetivo de Augusto de conseguir un ejército profesional precisó de la formalización de un servicio médico propio, pues sólo un personal cualificado y bien organizado podía mantener en activo al mayor número posible de efectivos. Con este motivo fueron surgiendo como parte integrante del campamento militar estos hospitales en los que podían ser tratados los *milites* heridos en batalla. Varios de ellos han sido reconocidos en los acantonamientos legionarios, principalmente en las fronteras del Rhin-Danubio y en *Britannia*, a partir de la identificación como tal del *valetudinarium* de *Novaesium* (actual Neuss, en el bajo Rhin)[16]. Su diseño característico, con una disposición sistemática, permite distinguirlo con bastante fiabilidad en planta: por lo general estos edificios rectangulares distribuían a partir de un patio central una doble fila de pequeñas habitaciones, organizadas de dos en dos y separadas por un pasillo ancho. En el *valetudinarium* de *Vetera I* en Xanten am Rhein, el más grande conocido en la actualidad, se han localizado baños, letrinas y una cocina, lo cual apunta a la independencia de estos hospitales dentro del campamento[17].

Mientras que este tipo de estructuras son bien conocidas en el mundo militar, poco conocemos de sus análogos metropolitanos, de los que, a día de hoy, la arqueología no ha podido confirmar su existencia[18]. No obstante, y a pesar de la falta de información arqueológica en lo referente a este particular, es posible rastrear la presencia de *valetudinaria* civiles gracias a la aparición del término *valetudinarium* en las fuentes literarias, así como a la información aportada por algunos documentos epigráficos procedentes de la ciudad de Roma.

---

[15] Sobre la cuestión de los médicos al servicio del ejército romano *vide* R. W. Davies, *The Medici of the Roman Armed forces*, *Epigraphische Studien,* 8, 1969, 83-99; V. Nutton, *Medicine and the Roman Army: a further reconsideration*, *MedHist*, 13, 1969, 260-270; V. Nutton, *The doctors of the Roman Navy*, *Epigraphica*, 22, 1970, 66-71; R. W. Davies, *Some more Military Medici*, *Epigraphische Studien*, 9, 1972, 1-11; J. C. Wilmanns, *Zur Rangordnung der römischen Militärärzte während der mittleren Kaiserzeit*, *ZPE*, 69, 1987, 177-189; J. C. Wilmanns, *Der Sanitätsdienst im Römischen Reich: Eine sozialgeschichtliche Studie zum römischen Militärsanitätswesen nebst einer Prosopographie des Sanitätpersonals*, Hildesheim, 1995.

[16] A. Cruse, *op. cit*., 94-95.

[17] R. Jackson, *Doctors and diseases in the Roman Empire*, London, 1988, 135.

[18] A. Cruse, *op. cit*., 196.

Por lo que respecta a las primeras, se trata de un reducido número de referencias generales que no entran a especificar ni la ubicación ni las tareas que se llevaban a cabo en estos lugares que los autores denominan como *valetudinaria*, aunque en todos los ejemplos es evidente la vinculación con la cura de enfermos y la convalecencia de pacientes.

2. Referencias al valetudinarium *en la literatura latina clásica*

Por lo que se refiere a las fuentes literarias, la expresión *valetudinarium* nos consta únicamente en cuatro autores que hacen uso del término en contextos que en nada se relacionan entre sí. De todos ellos es Aulo Cornelio Celso, autor de una obra de contenido médico que compuso en época del emperador Tiberio, el único al que podemos relacionar con el ámbito de la medicina. Si bien en un libro dedicado a esta materia cabría esperar encontrar varias alusiones a las estructuras destinadas al alojamiento de enfermos, advertimos una única mención en el prefacio de la obra:

> *Et qui ampla valetudinaria nutriunt, quia singulis summa cura consulere non sustinent, ad communia ista confugiunt*[19].

El *prooemium* de los libros que Celso dedica al *ars medica* consiste, en su mayor parte, en una presentación crítica de las diferentes escuelas médicas a las que un facultativo podía adherirse a principios del s. I d.C.[20]. Precisamente en el parágrafo en el que se refiere a las vastas enfermerías (*ampla valetudinaria*) el enciclopedista inicia su exposición de la doctrina metódica, con respecto a la cual mostró siempre su disconformidad a causa del reduccionismo característico de su modo de actuar. El metodismo basaba su *methodos* en la existencia de una serie de rasgos comunes a todas las enfermedades cuyo conocimiento hacía muy sencilla la clasificación de la afección en

[19] Cels. *De medic.*, *Prooem*. 65.

[20] Como parte del desarrollo de la ciencia médica durante la Antigüedad, surgieron, desde el s. III a.C., una serie de escuelas o sectas médicas caracterizadas por la aceptación y obediencia hacia unos principios doctrinales comunes en el ejercicio del *ars medica*. Las principales fueron la racionalista o dogmática, interesada principalmente en las causas de la enfermedad, la empírica, que focalizaba su mayor interés en la terapéutica y los medios que hacían desaparecer la enfermedad, y la metódica, que fue la más influyente en época imperial.

cada caso, así como la indicación del tratamiento a seguir; por este motivo, los médicos que profesaban esta doctrina no valoraban posibles factores circunstanciales ni otras causas potenciales más que aquellas perceptibles en esos rasgos visibles[21]. La mención que Celso realiza del *valetudinarium* le sirve para ilustrar la labor del médico que sigue los preceptos del metodismo: éste sólo tiene en cuenta las características típicas de todas las enfermedades y no las circunstancias particulares del individuo, así como quienes tienen a su cargo vastas enfermerías, que se encuentran en la incapacidad de ocuparse de cada caso en particular con una atención más pausada.

Por lo tanto, Celso no tiene intención de disertar sobre el *valetudinarium* cuando hace referencia a él, pero su alusión muestra indirectamente este lugar, que podía tener un gran tamaño a juzgar por el adjetivo *ampla*, como un espacio destinado a la curación de enfermos y con personal a su cargo, suponemos que cualificado. Con todo, nada indica dónde pudo haber estado ubicada esta enfermería.

En la obra *Res rustica* de Columela, en la que el autor se ocupa de los conocimientos que el agricultor debía poseer para llevar a cabo la correcta dirección de una hacienda rural, encontramos dos referencias a los *valetudinaria* de los grandes dominios agrícolas:

> *Sive quis, quod accidit plerumque, sauciatus in opere noxam ceperit, adhibeat fomenta, sive aliter languidior est, in valetudinarium confestim deducat et convenientem ei ceteram curationem adhiberi iubeat*[22].
>
> *Illud vero etiam in perpetuum custodiendum habebit, ut eos, qui foris rusticari debebunt, cum iam e villa familia processerit, requirat, ac si quis, ut evenit, curam contubernalis eius intra tectum tergiversans fefellerit, causam desidiae sciscitetur exploretque, utrum adversa valitudine inhibitus restiterit an pigritia delituerit, et, si compererit vel simulantem languorem, sine cunctatione in valitudinarium deducat*[23].

En el primer fragmento Columela describe como una de las obligaciones del *villicus* la de aplicar remedios a quienes se hubieran herido o lesionado en el transcurso del trabajo, aunque si alguien se encontraba bastante enfermo su deber era llevarlo a la enfermería para

[21] J. Pigeaud, *L'introduction du Méthodisme à Rome*, in *ANRW* II/37.1, 1993, 576-577.

[22] Colum. *Res rust*. XI, 1, 18.

[23] Colum. *Res rust*. XII, 3, 7.

que se le hiciera la cura correspondiente. En el segundo texto el agrónomo se refiere a las tareas de la esposa del capataz, la *villica*, entre las cuales se encontraba la de enviar al *valetudinarium* a los trabajadores que, por motivos de debilidad o fatiga, no hubieran acudido a cumplir con sus labores habituales. Ambos párrafos ponen en evidencia, por tanto, la existencia de enfermerías en los grandes dominios del mundo rural.

Las siguientes referencias a estancias destinadas al cuidado de enfermos las encontramos en dos pasajes de Séneca. La primera de ellas se encuentra en el prefacio del primer libro de sus *Quaestiones Naturales*:

> *Non uideo quare sibi placeat, qui robustior est ualetudinario*[24].

Con ocasión de una de las cartas dirigidas a su amigo Lucilio alude de nuevo al *valetudinarium*:

> *Non sum tamimprobus ut curationes aeger obeam, sed, tamquam in eodem valetudinario iaceam, de communi tecum malo colloquor etremedia communico. Sic itaque me audi tamquam mecum loquar; in secretum te meum admitto et te adhibito mecum exigo*[25].

La mención que Séneca realiza en el prefacio de las *Quaestiones Naturales* tiene lugar a lo largo de una disertación que el filósofo realiza en torno al sentido de la existencia del ser humano, en la que se pregunta sobre cuál es su valiosa actuación a lo largo de la vida. Al insinuar que no entiende por qué debe estar satisfecho de sí mismo el más fornido de un sanatorio, contrapone la fuerza a la buena salud (*bona valitudine*), que en la obra de Séneca tiene el significado de buen estado del alma o auténtica virtud. La mención del *valetudinarium* le sirve para ubicar a aquellos que están enfermos porque su alma no se encuentra en buen estado de salud. En la epístola 27 que dirige a Lucilio, en la que se propone dar consejos como si se encontrase en una enfermería, de nuevo hace uso del término como un recurso figurativo que le ayuda a ilustrar la misma metáfora, y que en lo que atañe a nuestro interés sólo nos permite identificarlo como un

[24] Sen. *QN* I, *Praef*. 5.
[25] Sen. *Lucil*. III, 27, 1.

lugar en el que se encuentran quienes están afectados por algún tipo de padecimiento.

Finalmente, Tácito menciona un *valetudinarium* en su *Dialogus de oratoribus*, una obra en la que el historiador reflexiona sobre arte de la retórica:

> *De Furnio et Toranio quique alios in eodem valetudinario haec ossa et hanc maciem probant*[26].

Tal y como veíamos en los casos de Séneca, Tácito hace un uso metafórico del término para aludir al estilo ya anticuado de los oradores Furnio y Toranio, que se encuentran en el sanatorio a causa de lo decadente de su estilo.

Como vemos, los ejemplos del uso del término *valetudinarium* en las fuentes literarias clásicas son escasos. Solamente Celso y Columela se refieren a este tipo de estructura sanitaria en un sentido objetivo, ubicando en ella la actividad médica de un determinado personal encargado de la curación de enfermos. Por su parte, tanto Séneca como Tácito se refieren al *valetudinarium* en sentido figurado, bien para ubicar a quien tiene una dolencia del alma, bien para localizar en él a oradores cuyo estilo está ya anticuado; no obstante, ambos autores se refieren a este lugar por ser aquel que estaba destinado a alojar a los enfermos. El examen conjunto de todas estas citas nos permite establecer una serie de impresiones preliminares:

- En primer lugar hay que destacar que ninguna de las alusiones se vincula con los únicos *valetudinaria* que están documentados arqueológicamente, es decir, aquellos localizados en los campamentos legionarios.
- Las menciones de Columela no dejan lugar a dudas acerca de la existencia de enfermerías en las haciendas agrícolas. Aunque no podemos asegurar que hubiera en todas ellas, seguramente fuera así en aquellas de mayor tamaño y con un personal más abundante.
- Todos los fragmentos reunidos aluden sin excepción al *valetudinarium* como un recinto destinado a la atención, curación y convalecencia de enfermos.

[26] Tac. *Or*. 21.

- Las alusiones de Celso y Columela insinúan que en este espacio existía un personal clínico cualificado. Celso se refiere a quienes tienen a su cargo estas enfermerías (*qui ampla valetudinaria nutriunt*), aunque sin entrar en sus tareas concretas, solamente para aludir a su incapacidad de tratar cada caso de forma individualizada ante la falta de tiempo y el elevado número de pacientes. Por otra parte, según refiere Columela el capataz de la hacienda agrícola era el encargado de llevar a los trabajadores enfermos a la enfermería, donde ordenaba que se les prodigaran los cuidados convenientes (*et convenientem ei ceteram curationem adhiberi iubeat*), entendemos que por parte de profesionales capacitados para ello. Asimismo, cuando el agrónomo expone que la *villica* tenía la obligación de conducir a la enfermería a los jornaleros indispuestos, puntualiza que aquel era un lugar en el que descansarían bajo custodia (*sub custodia requiescere*), con lo que cabe suponer que el *valetudinarium* contaba con la presencia de un personal permanente.
- La cronología de todas estas citas se incluye dentro del s. I d.C. La datación del *Dialogus de Oratoribus* de Tácito ha sido llevada como muy tarde al año 102 d.C. [27], aunque hay quienes la fechan en el 87 d.C.[28]

Ninguno de los fragmentos analizados da a conocer información alguna acerca del funcionamiento u organización de estos establecimientos sanitarios. Según M. Hirt Raj, la alusión que del *valetudinarium* hace Séneca en la carta dirigida a Lucilio podría hacer pensar en una enfermería pública urbana[29], pero no consta documentación alguna acerca de la existencia de un servicio de este tipo en las ciudades romanas, que por el contrario sí encontramos en el ámbito doméstico como pasamos a ver a continuación.

[27] J. M. Requejo, *Introducción*, *Diálogo sobre los oradores*, Madrid, 1981, 160-161.

[28] H. Goelzer, *Notice*, *Dialogue des Orateurs*, Paris, 1967, 5.

[29] M. Hirt Raj, *Médecins et malades de l'Égypte romaine. Étude socio-légale de la profession médicale et de ses praticiens du Ier au IVe siècle ap. J.-C.*, Leiden-Boston, 2006, 160. La autora recuerda que en Egipto no se conoce ningún *valetudinarium* civil.

3. Documentación epigráfica relativa al valetudinarium

Aparte de las fuentes literarias, los únicos testimonios con que contamos para confirmar la existencia de enfermerías en el ámbito civil son seis epígrafes latinos procedentes de la ciudad de Roma (Fig. 1):

PROCEDENCIA	TEXTO	CRONOLOGÍA	REFERENCIA
Monumentum libertorum et servorum Liviae Augusti	*Helpis Liviae / ad valetudinar(ium)*	*Augustus*	*CIL* VI, 9084
Monumentum libertorum et servorum Liviae Augusti	*Philargurus / Liviae ad valetud(inarium)*	*Augustus*	*CIL* VI, 9085; *CIL* X, 2846
Monumentum familiae Marcellae	*<<Primus / Messallae / ad valetudin(arium)>> // Claudia / Erato*	1-50 d.C.	*CIL* VI, 4475
Fasti del *collegium ministrorum domus Augustae*	*Sita a valetudi[nar(io)]*	66 d.C.	*CIL* VI, 8639; *CIL* X, 6637; *IIt* XIII-1, 32; *AE* 2002, 309
Monumentum Volusiorum	*------ / [---]o medico [--- ?] / [---]dia Himer[is ?] / [--- Ares]cusa f(ilia) eius [--- ?] / [---]nus et Perigen[es] / [ad vale]tudinar(ium) feceru[nt]*	1-100 d.C.	*CIL* VI, 9602
Necrópolis excavada entre las vías Salaria y Pinciana de Roma	*Alchimus / supra / valetudinarium*	1-100 d.C.	*CIL* VI, 33917

Fig. 1: Relación de inscripciones latinas que contienen el término *valetudinarium*

Las seis inscripciones reunidas en la tabla tienen en común una serie de cuestiones que una vez consideradas conjuntamente nos serán de utilidad a la hora de intentar delimitar las características de los *valetudinaria* a los que se hace referencia en ellas; además, algunos textos se relacionan con conjuntos epigráficos más extensos que también hemos de tener en cuenta en nuestro examen. Se trata de seis epitafios, todos ellos fechados entre finales del s. I a.C. y el s. I d.C., en los que seis individuos hacen constar su adscripción, o vinculación de su ocupación laboral, a un *valetudinarium* por medio del uso de la preposición *a/ad* (en una ocasión *supra*). La onomástica de todos ellos, *nomina unica* casi siempre de raíz oriental, así como los lugares

de procedencia de las inscripciones, no dejan lugar a dudas acerca de los orígenes serviles de todos ellos.

Por lo tanto, en los documentos epigráficos reunidos en la tabla el término *valetudinarium* especifica el espacio en el que cada una de estas personas estuvo empleada. Pero, ¿dónde podemos ubicar estas enfermerías? Afortunadamente se conoce la procedencia de casi todos estos epígrafes, lo cual a su vez permite ponerlos en relación con algunas de las más importantes casas aristocráticas de la ciudad de Roma desde finales de la época republicana y durante todo el primer siglo del periodo imperial. El texto de *Alchimus* es el único que no puede ser vinculado a ninguna familia o *domus* en concreto, ya que la inscripción fue hallada en el año 1887 de forma descontextualizada en una zona de sepulcros excavada entre las vías Salaria y Pinciana de Roma[30].

Los epitafios de *Helpis* y *Philargurus* proceden del *monumentum libertorum et servorum Liviae Augusti*, localizado a los pies de la *via Appia* y destinado a alojar los restos de los integrantes del servicio de Livia, tercera esposa del emperador Augusto: el intenso uso al que fue sometido a lo largo de setenta años ha posibilitado el conocimiento de unas 3000 sepulturas, entre las que se han podido individualizar más de seiscientos empleados[31]. Las labores concretas de *Helpis* y *Philargurus* no son fácilmente identificables por medio del titulo *ad valetudinarium*, pero el testimonio de ambos personajes tiene el valor de poner de manifiesto la existencia de una enfermería, o al menos de un espacio destinado a la curación y convalecencia de enfermos, en el seno de la casa de Livia. La probabilidad de que esto fuera así se hace aún más fuerte al constatar la presencia de varios profesionales sanitarios en el mismo columbario, igualmente miembros del servicio doméstico de la dama: nos referimos a los epitafios de siete *medici*[32], dos *obstetrices* o matronas[33], un cirujano[34] y un médico oculista[35].

---

[30] G. Gatti, *Trovamenti riguardanti la topografia e la epigrafia urbana*, *BCAR*, 15, 1887, 261.

[31] M. L. Caldelli, C. Ricci, *Monumentum familiae Statiliorum. Un riesame*, Roma, 1999, 61; S. Treggiari, *Family life among the staff of the Volusii*, *TAPhA*, 105, 1975, 395.

[32] *Eleutheris / Liviae l(iberta) // M(arcus) Livius / Liviae l(ibertus) / Orestes supra med(icos)* (*CIL* VI, 3982 = *ILS*, 1844); *M(arcus) Livius / Boethus / medicus dat / M(arco) Livio Sperato et // Iole l(ibertae) / suae* (*CIL* VI, 3983), que se encuentra documentado igualmente en otro texto del columbario: *M(arcus)*

Los textos epigráficos referentes a personal sanitario procedentes del sepulcro de los esclavos y libertos de Livia Augusta ponen en evidencia dos cuestiones de gran interés para el tema que nos ocupa: por un lado la gran variedad de especialidades médicas que encontramos, y la vigencia de una jerarquización interna del servicio médico de la casa por otro. La especialización a la que nos referimos, y que se hace perceptible en la evocación de varios *medici*, un oculista, un cirujano, dos *obstetrices* y dos *ad valetudinarium*, forma parte de la propia dinámica del personal adscrito a la *domus* en general, en la cual la diversificación de funciones preveía la coordinación de una gran multitud de trabajadores con tareas muy concretas[36]: se han contabilizado en total cincuenta y cinco ocupaciones diferentes sólo en el servicio de la esposa de Augusto[37]. La presencia de esta variedad de especialistas médicos, estuvieran o no activos simultáneamente, cosa que por otro lado no podemos saber, indica una previsión y toma de conciencia de la necesidad de contar con este tipo de personal en la propia casa, lo cual está directamente relacionado no sólo con la riqueza y posibilidades económicas de la dama, sino también con la búsqueda de una ostentación ilimitada que pusiera en evidencia el

Li[vius] / Boeth[us] / dec[ur(io)] / medico[rum] (*CIL* VI, 3984); *Tyrannus / Liviae / medicus // Isochrysus / Liviae / ad vestem* (*CIL* VI, 3985); *Eros / Augustae / medicus / Sposianus // Iulia / Constans / v(ixit) a(nnis) XXI* (*CIL* VI, 8901); *Hyginus Liviae / medicus // Callityche Liviae / sarcinatr(ix)* (*CIL* VI, 8903); *{D(iis) M(anibus)} / Sterops Liviae l(ibertus) / medicus dec(urio) dat / Polydeuce suo / ollam l(ibens)* (*CIL* VI, 8904); *[L(ucius) D]omitius L(ucii) l(ibertus) / [Di]ocles, / [m]edicus* (*CIL* VI, 9577).

[33] *Prima Liviae opstetrix Asterope Maximi / Epicharis Maximi mater* (*CIL* VI, 8948); *[Iul]iae / [diva]e Aug(ustae) l(ibertae) / [---]siae / [obs]tetrici* (*CIL* VI, 8949).

[34] *[--- I]ul(i)us L[--- ?] / [Au]g(ustae) l(ibertus) Hilarus / [medi]c(us) chirurg[us]* (*CIL* VI, 3986).

[35] *------ / [---] medic(us) ocularius / ------* (*CIL* VI, 3987).

[36] Además de los encargados de la administración y gestión de las finanzas (*dispensatores*, *arcarii*, *tabularii*) y de los secretarios (*a manu*, *librarii*), la casa de Livia contaba con porteros (*ostiarii*), toda una serie de puestos encargados de la recepción de las visitas, así como de diferentes funciones vinculadas al servicio de la habitación y el armario de la dama (*cubicularii*, *ornatrices*, *a veste*, *ab ornamentis*, *unctrices*), la cocina y el almacenamiento de provisiones; había igualmente jardineros y mozos de cuadra, así como varios tipos de artesanos encargados del mantenimiento de la vivienda y de la producción de trabajos lujosos; además de los médicos había otros profesionales cualificados tales como *paedagogi* y *mensores*.

[37] S. Treggiari, *Jobs in the household of Livia*, *PBSR*, 43, 1975, 49-58.

prestigio de una familia en cuya imagen buscaban ejemplo los linajes más nobles de la ciudad[38].

Por otro lado, la aparición de un *supra medicos*, un *decurio medicorum* y de un *medicus decurio* denota que había una organización interna y una cadena de mando entre el personal médico doméstico, el cual reproduce en el seno del *valetudinarium* la situación general existente en el servicio empleado en la casa, caracterizado por la articulación de una estructura altamente jerarquizada[39]. La inscripción de *M. Livius Boethus*[40] pone en evidencia que en la casa de Livia al menos los médicos estaban distribuidos en *decuriae*, término que si bien en origen alude a grupos de diez, en este contexto más bien debía de indicar una clasificación arbitraria en cuanto al número de sus componentes, los cuales tenían a un colega de profesión a la cabeza[41]. El testimonio de *M. Livius Orestes*[42], un *supra medicos*, sugiere igualmente que este personal sanitario estaba ordenado según una gradación interna.

Efectivamente, la lectura de las inscripciones de *Helpis* y *Philargurus* unida a la de los demás profesionales clínicos documentados en el mismo columbario, apunta a la existencia en el seno de la casa de Livia de un espacio destinado a la cura y convalecencia de enfermos denominado *valetudinarium*. En él podemos ubicar la labor de los *medici* y las *obstetrices*, dedicadas a asuntos exclusivamente femeninos, así como la de algunos especialistas tales como cirujanos y oculistas; además, este lugar contaba con la presencia de personal subalterno masculino y femenino, los denominados como *ad valetudinarii*, cuyas tareas, de las que hablaremos más adelante, debían de estar subordinadas a las de los profesionales que acabamos de mencionar.

Según se desprende de la presencia del *ad valetudinarium Primus* en el sepulcro de la familia *Marcella*, también en la *domus* de este influyente linaje aristocrático romano existió un espacio destinado al

---

[38] *Ibidem*, 60-61.

[39] El servicio adscrito al *cubiculum* de Livia contaba también con una jerarquización interna a cuya cabeza se encontraba el *supra cubicularius*, del que conocemos los ejemplos de *Myrtilus* (*CIL* VI, 3954) y *M. Livius Amarantus* (*CIL* VI, 8766).

[40] *Vide supra* nota 32.

[41] E. De Ruggiero, *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane*, Roma, 1962, *s.v. decuria*.

[42] *Vide supra* nota 32.

cuidado de los miembros de la *familia* que se encontraran enfermos. Así como ocurría con el sepulcro del personal vinculado a la casa de Livia, también en el *monumentum familiae Marcellae* tenemos documentados a más clínicos, concretamente a cinco *medici*[43] y una *obstetrix*[44], aunque con respecto a aquél observamos que el índice de especialización del personal sanitario es menor, así como que tampoco hay evidencias de que hubiera habido una jerarquización interna en el servicio médico del hogar.

Muy posiblemente la inscripción en la que aparece mencionado el *ad valetudinarium Perigenes* proceda del sepulcro de los *Volusii*[45], en el que también constatamos la presencia de tres médicos[46] y una comadrona[47]. La particularidad de este texto es que muestra una relación directa entre este empleado del *valetudinarium* de la familia y un médico, destinatario de la inscripción que dedica *Perigenes* junto a otro individuo del que no se nos ha conservado el nombre; no obstante, desconocemos si los unió otro tipo de vínculo además del laboral.

Por su parte, *Sita* constituye el único testimonio de la existencia de enfermerías en la residencia del emperador al ser mencionado como empleado de un *valetudinarium* entre los *ministri* de la *domus Au-*

---

[43] *Di(i)s Man(ibus) / Claudi(i) Erotis / Castrensis lib(erti) / fist<u>latori / Claudia Hagne / con(iugi) b(ene) m(erenti) f(ecit) // Di(i)s Man(ibus) / Claudi(i) For/tunati Cas/trensis lib(erti) / medico Hag(ne) / con(iugi) b(ene) m(erenti) f(ecit)* (*CIL* VI, 4444); *[P]hiletus / Marcellae / [m]edicus // Helenus / Regilli vilic(us)* (*CIL* VI, 4450); *[---]ichiscus Germanici / dec(urio) q(uaestor ?) // Pindarus Antoniae / medic(us)* (*CIL* VI, 4451); *Ti(berius) Iulius / Fides // Stachys / Marcellae / medicus* (*CIL* VI, 4452); *Hiero Anton[iae] / medic(us)* (*CIL* VI, 4689). Debemos mencionar igualmente al médico *A. Valerius Pamphilus*, que aparece como dedicante del epitafio de su esposa: *Scantia CC(aiorum) l(iberta) Iucunda / A(uli) Valeri(i) Pamphili / medici uxor* (*CIL* VI, 4453).

[44] *Hygia / Marcellae l(iberta) / obstetrix* (*CIL* VI, 4458).

[45] Se desconoce el lugar de procedencia de esta inscripción, pero según D. Manacorda es muy posible que perteneciera al sepulcro de los *Volusii* en vista de las similitudes formales que tiene con respecto al material procedente de este columbario (D. Manacorda, *Un'officina lapidaria sulla via Appia. Studio archeologico sull'epigrafia sepolcrale d'età giulio-claudia in Roma*, Roma, 1979, 28, nota 19).

[46] *Zosimus Hy[mni (vicarius?)] / medicus Amp[elioni] / cognatae et vica[riae] / suae coniugi Tyr[anni?] / Daphni (vicaria?) vix(it) ann(is) [XIIX]* (*CIL* VI, 7295); *[---] Corneliae L(ucii) / [Volusi ---] medico / ------* (*CIL* VI, 9601).

[47] *[D(iis)] M(anibus) s(acrum) / [Volusia]e D[m]oeni / [Volusiae To]rquataes (liberta) ops<t>etrici / [Cl]audia Nome / [de s]e bene merenti* (*CIL* VI, 9725). El tercer médico es el destinatario del epitafio en el que aparece mencionado *Perigenes* (*vide* fig. 1).

gusta en época de Nerón. Gracias a la documentación epigráfica conocemos un elevado número de médicos que dan muestra del interés que los dirigentes pusieron en asegurar la presencia de profesionales sanitarios en el seno de la casa imperial: además de aquellos que junto al título correspondiente al oficio hicieron constar su adscripción a la casa del emperador[48], podemos recordar aquí a los tres *medici* mencionados en unos *fasti* del *collegium ministrorum* de la *villa* de *Antium* fechados durante los reinados de Calígula y Claudio[49], a los facultativos empleados en varias *rationes* del entramado burocrático de la administración imperial y otros establecimientos dependientes del *patrimonium* del *princeps*[50], o a los que formaban parte de la *familia Caesaris*[51].

---

[48] *D(iis) M(anibus) / Rupilio Calpurni/ano medico dom/us Augustae D(ecimus) Ru/pilius Telesforia/nus patri b(ene) m(erenti) fecit / qu(i) bixit annis L / me(n)sibus VIII di/es X* (*CIL* VI, 8646); *D(iis) M(anibus) / Antonia Res/tituta Q(uinto) Iulio / Eutycho medic(o) / domus Augustia/n<a>e con(iugi) b(ene) m(erenti) f(ecit)* (*CIL* VI, 8647); *C(aio) Iulio Aug(usti) l(iberto) Eutycho, medic(o) dom(us) Pal(atinae) IX D P* (?) *// Ti(berius) Iulius Aug(usti) / et Aug(ustae) l(ibertus) / Artimidorus / Livia Liviae l(iberta) Agileia // M(arcus) Livius / Fortunatus / vixit ann(is) / XXIIII // Livia / Agileiae / l(iberta) / Helpis* (*CIL* VI, 8656).

[49] *CIL* X, 6638; *InscrIt* XIII-1, 31; *InscrIt* XIII-2, 26. Otras residencias imperiales que contaron con la presencia de personal sanitario fueron la *villa Iovis* de Tiberio en Capri (*AE* 1972, 83; *AE* 2005, 328) y los *horti Sallustiani* al norte de Roma (*CIL* VI, 8671 = 33742).

[50] *D(iis) M(anibus) / T(ito) Fl(avio) Paederoti / Aug(usti) lib(erto) Alcimiano / superposito medi/corum ex ratione / patrimoni(i) Laitonia / Festa coniugi bene/merenti sibique / suis posterisque / eorum fecit* (*CIL* VI, 8504); *Di(i)s Manibus / Claudiae Eutychiae / coniugi sanctissim(ae) / bene merenti et Q(uinto) / Domitio Helici. Ti(berius) Claudius / Aug(usti) l(ibertus) Hymenaeus medicus / a bybliothecis et Domitia Pannychis / sibi et suis posterisque eorum* (*CIL* VI, 8907); *[Diis] Manibus / [Crescen]ti a frumento / [minist]ratorum Aug(usti) / [---] Caesaris medica / [ex familia c]astrensi coniugi / [optimo f]ecit et sibi posterisque suis* (*CIL* VI, 8926); *D(iis) M(anibus) / Tib(erius) Cl(audius) Heracles Tib(erio) Cl(audio) / Demetrio, med[ic]o L(udi) M(agni) / patrono bene meren[ti] / ------* (*CIL* VI, 9572); *D(iis) M(anibus) / P(ublius) Aelius Agathemer / Aug(usti) lib(ertus), medicus ratio/nis summi choragi / fecit sibi et Aeliae Iorte / coniugi bene merenti / libertis libertabusq(ue) suis / posterisq(ue) [---] eorum* (*CIL* VI, 10085); *Eutychus / Aug(usti) lib(ertus) / Neronianus / medicus Ludi / Matutini fecit sibi et / Irene lib(ertae) coniugi / carissimae / bene meritae et / libertis libertabusq(ue) / posterisque / eorum* (*CIL* VI, 10172a).

[51] *D(iis) M(anibus) / Cassio Caeseris n(ostri) / servo medico Ulpia / Sabina co(n)iugi b(ene) m(erenti) fecit / et sibi et suis lib(ertis) liberta/busq(ue)*

Por lo que respecta a las tareas específicas del *ad valetudinarium*, éstas debían de conformar una categoría profesional bien diferenciada de la del personal médico, de modo que, sin poseer una verdadera formación clínica, estos empleados actuarían junto a *medici*, *obstetrices*, etc. Seguramente llevaran a cabo labores auxiliares y de enfermería, similares a las que Celso describe en multitud de ocasiones en su *De medicina*: las acciones propias del médico aparecen coordinadas en la obra del enciclopedista con los del asistente, que suele ser denominado *minister*[52]. Por ejemplo, durante la operación de catarata se encargaba de colocar al paciente y de mantenerlo inmóvil[53], le sostenía

posterisq(ue) eorum (*CIL* VI, 8897); *D(iis) M(anibus) / Ti(berio) Claudio / Athenodoro / Aug(usti) l(iberto) medico / Ulpia Iotap{t}e / coniugi* (*CIL* VI, 8898); *Di(i)s Man(ibus) / T(ito) Flavio Aug(usti) lib(erto) Hagno / medico et Flaviae / Myrtale libertis / posterisque eorum* (*CIL* VI, 8902); *Di(i)s Manibus / M(arci) Ulpi(i) Aug(usti) lib(erti) / Alcibiadis / M(arcus) Ulpius Aug(usti) lib(ertus) / Doryphorus / medicus* (*CIL* VI, 8906); *D(iis) M(anibus) / T(itus) Aelius Aminias / Aug(usti) lib(ertus) medicus / auricularius fe/cit sibi et Aeli/ae Lexi coniugi / et fi(liis) l(iberti)s li(berta)busque / posterisque / eorum* (*CIL* VI, 8908); *Thyrius Ti(berii) Caesaris / Aug(usti) ser(vus) Celadianus / medicus ocularius / pius parentium suorum / vixit annos XXX / hic situs est in perpet(uum)* (*CIL* VI, 8909); *Ossa // Hi[lar]i / Ti(berii) Caesaris (servus) / medici* (*CIL* VI, 33779); *Ti(berio) Claudio Aug(usti) l(iberto) Euno / Neronis Aug(usti) cunario / Ti(berio) Iulio Aug(usti) l(iberto) Secundo / medico auriculario / Claudiae Aug(usti) l(ibertae) Cedne mammae / Claudiae Hermione, vernae suae / Ti(berius) Iulius Eunus Ti(berius) Claudius / Deuter fecerunt parentibus suis / Ti(berio) Claudio Felici vernae suo / libertis libertabusque posteris suis* (*CIL* VI, 37752); *D(iis) M(anibus) / Soteri / Aug(usti) lib(erto) / medico* (*EE* VIII, 386); *L(ucio) Marcio Aniceto / Marcia Helpis patron(o) / isdem coniugi benemerenti / Haec anima benedicta hoc loco secura / requescit cum quo v(ixit) a(nnos) XXX sene ulla / iniuria fecit et sibi et liber(tis) liberta(bus)/que suis posterisque eorum ita uti / macerie clusum est a piscina usq(ue) at puteal / quoquo versus iugerum plus minus dimidi(um) // Et T(ito) Flavio Aug(usti) l(iberto) / Hermeti med(ico) / et l(ibertis) l(ibertabusque) p(osterisque) e(orum)* (*AE* 1925, 92); *Lezbio / Imp(eratoris) Caesaris Domitiani / Aug(usti) Germ(anici) (servo) medico / Atticiano vix(it) an(nis) XLII / Fructus conser(vus) / amico karissimo et / Tedia Grapte coniug(i) / optumo et / Lezbius filius / patri dulcissimo et / Philetus fratri / piissimo* (*AE* 2007, 236).

[52] G. Sabbah, *Les gestes du chirurgien dans le De medicina de Celse, VII, 17-24*, en F. Gaide, F. Biville (eds.), *Manus Medica. Actions et gestes de l'officiant dans les textes médicaux latins. Questions de thérapeutique et de lexique. Actes du Colloque tenu à l'Université Lumière-Lyon II, les 18 et 19 septembre 2001*, Aix-en-Provence, 2003, 92.

[53] *Quia, si in sinistro oculo vitium est, adversum; si in dextro, resupinum collocari volunt. Alteram autem palpebram a ministro deduci oportet, alteram a*

la cabeza durante el tratamiento de la luxación de mandíbula[54], o mantenía abiertos los bordes de la herida en el transcurso de las intervenciones quirúrgicas[55]. Además de colaborar directamente con los médicos, estos asistentes o enfermeros debían de encargarse de tareas tales como pasar pomadas o hacer masajes[56], y tal vez también de la aplicación de medicamentos, compresas y cataplasmas[57]. Se trata en todo caso de labores no especializadas que no precisarían de una verdadera formación médica, pero que eran de suma importancia para la correcta consecución de los diferentes tratamientos e intervenciones. La inscripción de *Alchimus* insinúa la existencia de una organización jerárquica también entre este personal subalterno empleado en la enfermería, pues según reza su epitafio se encontraba a la cabeza del mismo (*supra valetudinarium*) [58].

¿A quiénes estaban destinadas estas enfermerías domésticas? Según nuestro punto de vista, los *valetudinaria* de las grandes casas aristocráticas y de la casa imperial serían el paralelo urbano de aquellos que Columela localizaba en las haciendas agrícolas, y estarían destinados como éstos a cubrir las necesidades sanitarias de un amplio equipo de trabajadores. En un paso de la obra *De clementia* Séneca menciona a quienes en una *magna familia* tenían el cometido de en-

medico: sed ab hoc, si ille adversus est, inferiorem; si supinus, superiorem (Cels. *De medic*. VII, 7, 4B). *Post haec in advorso collocandus est, loco lucido, lumine adverso, sic ut contra medicus paulo altius; a posteriore parte caput eius, qui curabitur, minister contineat, ut inmobile id praestet: nam levi motu eripi acies in perpetuum potest* (Cels. *De medic*. VII, 7, 14C).

[54] *Primo quoque tempore autem homo in sedili conlocandus est sic, ut minister a posteriore parte caput eius contineat, vel sic, ut iuxta parietem is sedeat, subiecto inter parietem et caput eius scorteo pulvino duro, eoque caput eius per ministrum urgeatur, quo sit immobilius* (Cels. *De medic*. VIII, 12, 2).

[55] *Tum minister oras ulceris leviter diducere manibus suis vel etiam duobus hamis interiori membranae iniectis debet: medicus priora semper intestina, quae posteriora prolapsa sunt, condere sic, ut orbium singulorum locum servet* (Cels. *De medic*. VII, 16, 2).

[56] *Sed ne caeteri corporis partes nudae interea perfrigescant, erunt a duobus ministris mediocri unctione fricandae, atque ita cum dropacem detraxerimus, totum perungi corpus oportebit, ipso quoque capite manu leviter pertractaro, et lavacro dabimus aegrotantem* (Cael. Aur. *De morb. chron*. I, 37).

[57] G. Sabbah, *art. cit.*, 93.

[58] Según G. Gatti el *supra valetudinarium* sería en realidad el superintendente de la enfermería (G. Gatti, *art. cit.*, 261).

cargarse del cuidado de los esclavos enfermos y locos[59]. Aunque no se refiere explícitamente a *medici* u *obstetrices*, en su frase podemos ver reflejada la situación en la que se encontrarían los facultativos empleados en el entorno de las grandes casas nobiliarias: su principal cometido sería el de asegurar la salud del conjunto de esclavos y libertos, sin los cuales la vida diaria de la residencia no podría seguir el ritmo que indefectiblemente había de llevar la aristocracia senatorial. Por lo tanto, estos espacios que conocemos con el nombre de *valetudinaria* debían de estar integrados en la *domus* con la finalidad de facilitar la atención sanitaria, el reposo y la convalecencia de los esclavos y libertos de la casa, y en ellos se ubicaría la actividad médica y auxiliar de los *medici*, *obstetrices*, y enfermeros, así como de otros especialistas en el caso de que los hubiera, que también formaban parte del servicio doméstico. Seguramente se tratara de modestas estructuras difícilmente identificables, tal vez una sencilla dependencia con varias habitaciones en las que poder reposar que poco se diferenciarían desde el punto de vista arqueológico de cualquiera de los otros *cubicula* de la vivienda.

Desconocemos si el personal médico doméstico se encargaba igualmente del cuidado de los *domini*. Es posible que los aristócratas requirieran la asistencia de facultativos de avalado prestigio, como los *medici Augusti* que conocemos al servicio directo del emperador[60], muchos de los cuales llegaron a alcanzar una gran fama. Sabemos que algunos de ellos acudieron en auxilio de miembros de las familias aristocráticas, como *Antonius Musa*, el médico de Augusto que intentó

[59] *Scit statum eius non magis habere quicquam invidendumquam eius cui in magna familia cura optigit aegros insanosque compescere* (Sen. *De clem*. XIII, 3).

[60] Algunos de ellos fueron *Antonius Musa* (*PIR*² A 853), *C. Stertinius Xenophon* (*PIR*² S 913), *Ti. Claudius Alcimus* (*IG* XIV, 1751), *Ti. Claudius Menecrates* (*CIG*, 6607 = *IG* XIV, 1759), *Ti. Claudius Epagathos* (*IGR* III, 578-579), *Apollinaris* (*CIL* IV, 10619), *L. Arruntius Sempronianus Asclepiades* (*CIL* VI, 8895), *C. Cassius Philota* (*AE* 2004, 376), *Ti. Claudius Aelius Sabinianus* (*CIL* XIV, 3641), *T. Statilius Crito* (Galen. *De comp. medic. sec. loc.* 1 = Kühn XII, 445) y *T. Statilius Attalus* (E. Samama, *Les médecins dans le monde grec. Sources épigraphiques sur la naissance d'un corpus médical*, Genève, 2003, 366-367, nº 247-248). Sin duda el más famoso fue Galeno de Pérgamo, que en un primer momento fue llamado para ocuparse de la salud del joven Cómodo, y que después pasó a ser el médico personal de Marco Aurelio y Septimio Severo. Sobre los médicos al servicio directo del emperador *vide* G. Marasco, *I medici di corte nell'impero romano*, *Prometheus*, 24, 1998, 243-263 y idem, *I medici di corte nella società imperiale*, *Chiron*, 28, 1998, 267-285.

curar sin éxito a *Claudius Marcellus*[61], y que igualmente ayudó en este sentido al poeta Horacio[62]; por otro lado sabemos que Livia, en cuya residencia hemos confirmado la presencia de uno de estos *valetudinaria*, tuvo un médico personal que compartía con su marido[63]. En cualquier caso, lo más probable es que los términos de actuación del personal empleado en el *valetudinarium* fueran en realidad bastante flexibles, y que ante el apremio impuesto por una urgencia sanitaria, el personal encargado de la salud de los esclavos y libertos se ocupara también de la salud de sus *domini* y *patroni* en caso de ser necesario.

4. Conclusiones

Como hemos visto, la arqueología ha dado a conocer, tanto en el ámbito civil como en el militar, espacios que estuvieron destinados a tener un uso clínico en época romana. Los hallazgos producidos en ciudades como Pompeya y *Ariminium* muestran que algunas estancias de las viviendas de los médicos eran aprovechadas por éstos para llevar a cabo el ejercicio de su profesión; en ocasiones se servían igualmente de espacios abiertos a la calle, las denominadas *tabernae medicae*, que tenían la función de consulta médica o pequeño ambulatorio. Por lo que respecta al ambiente castrense, están muy bien documentados los *valetudinaria*, auténticos hospitales que se construían en el interior de los campamentos legionarios con la finalidad de alojar y rehabilitar a los soldados heridos en batalla. Estructuras similares a éstas no han sido identificadas en ámbito urbano, pero el análisis de las fuentes literarias y epigráficas permite arrojar luz acerca de la existencia de enfermerías también en el entorno ciudadano.

No obstante, los casos en los que podemos hablar de *valetudinaria* urbanos son en realidad muy restringidos. El estudio de un reducido número de inscripciones latinas permite certificar la presencia de estructuras destinadas al alojamiento y cuidado de enfermos exclusivamente dentro de la casa imperial y de algunas *domus* de familias pertenecientes a la nobleza de la ciudad de Roma. Todas estas

[61] Dio. LIII, 30, 4.

[62] *Nam mihi Baias Musa superuacuas Antonius, et tamen illis me facit inuisum, gelida cum perluor unda per medium frigus* (Hor. *Epist*. I, 15, 2-5).

[63] *L(ucio) Iulio Qui(rina tribu) Philino / medico / Caesaris Augusti et Augustae / Paconia uxor fecit* (*AE* 2001, 259).

distinguidas residencias tienen en común el hecho de haber contado con un abundante personal subordinado, y es que debió de ser la necesidad de mantener en activo a un cuantioso equipo de sirvientes la que motivó la organización de enfermerías domésticas. Al mismo tiempo aumentó el interés de las clases altas de Roma por contar con profesionales médicos que, como parte integrante del personal doméstico, hicieran posible el mantenimiento de la salud del resto de trabajadores. Estos profesionales sanitarios tenían a su disposición un recinto en el que poder desarrollar su actividad clínica, facilitando con ello la atención sanitaria de los hombres y mujeres empleados en la casa. Al igual que aquellos localizados en los campamentos legionarios, estos espacios eran denominados *valetudinaria*, y en ellos estaban empleados junto a médicos y comadronas, y otros especialistas en el caso de que los hubiera, los *ad valetudinarii*, seguramente encargados de labores auxiliares y de enfermería.

Todos los testimonios epigráficos examinados están comprendidos en una cronología que va de finales de la época republicana y que engloba todo el s. I d.C. Asimismo, todas las citas literarias en las que hemos confirmado la presencia del término *valetudinarium* se fechan únicamente en el s. I d.C. En principio nada permite equiparar los *valetudinaria* de las grandes casas aristocráticas con aquellos mencionados por Celso, Séneca o Tácito, pero hemos de tener en cuenta que éstos tampoco aluden específicamente a los *valetudinaria* del mundo militar, ni a los que Columela ubica en los grandes dominios agrícolas. No obstante, todos estos autores proceden de un ambiente elitista, con lo que bien pudieron haber entrado en contacto con estos establecimientos sanitarios de las grandes *domus*. Por otra parte, la actividad literaria de todos estos autores se desarrolla en Roma, de modo que nada nos consiente plantear la presencia de *valetudinaria* en otras ciudades distintas de la capital del Imperio.

Las fuentes estudiadas no aportan información alguna acerca de la existencia de *valetudinaria* de carácter público. Las colonias y municipios romanos se vieron beneficiados por multitud de medidas promovidas por las élites municipales que estaban encaminadas a preservar la higiene ciudadana: en efecto, uno de los principales logros desarrollados por la cultura romana fueron las infraestructuras relacionadas con la salubridad y la sanidad de la ciudad y sus habitan-

tes[64]. En el contexto urbano se generalizó una actitud oficial que pretendía garantizar servicios tales como el suministro de agua, el alcantarillado o el establecimiento de fuentes, baños y letrinas públicas, con el fin último de asegurar un modo de vida más sano y seguro en todos los niveles de la sociedad[65]. Como un elemento más de estas políticas de higiene, las curias municipales también se esforzaron por promover la permanencia de médicos en las ciudades a través de contrataciones de carácter público[66]. Teniendo en cuenta este interés y preocupación por el mantenimiento de la salubridad urbana, de haber existido enfermerías de carácter público, y sobre todo si hubieran sido promovidas por la élite ciudadana, deberíamos tener algún testimonio de ellas. Los establecimientos en los que trabajaron los facultativos que ejercían la medicina de forma pública en las ciudades no debían de superar las dimensiones propias de una *taberna medica*, como aquella que las autoridades romanas proporcionaron al controvertido médico Arcágato en el s. III a.C.[67].

En ningún caso podemos referirnos en esta época a hospitales, cuyo origen se basó en los conceptos cristianos de caridad y filantropía, y cuyo propósito era el de servir a todo aquel que lo necesitara: el hospital es una institución cristiana surgida a partir del s. IV d.C. y en nada se puede comparar a los *valetudinaria* que los precedieron, que ofrecían el cuidado médico a una población restringida por cuestiones bien militares o económicas, pero nunca caritativas[68]. Los motivos de que el *valetudinarium* no evolucionara en una institución que se encargara de la salud de la población de forma generalizada pueden estar relacionados con la actitud moral y social de los

[64] Su importancia fue manifestada por autores como Vitruvio, quien destacó la trascendencia que tenía la planificación sanitaria a la hora de emplazar las ciudades y los edificios públicos, o Vegetius, que expuso esta misma preocupación en el caso particular de los campamentos militares (J. Scarborough, *Roman Medicine*, London, 1969, 89, 92).

[65] A. Cruse, *op. cit.*, 77.

[66] Sobre la figura del médico municipal *vide* V. Nutton, *Archiatri and the medical profession in Antiquity*, *PBSR*, 45, 1977, 191-226.

[67] *Cassius Hemina ex antiquissimis auctor est primum e medicis venisse Romam Peloponneso Archagathum Lysaniae filium L. Aemilio M. Licio cos. anno urbis DXXXV, eique ius Quiritium datum et tabernam in compito Acilio emptam ob id publice*. (Plin. *Nat. Hist.* XXIX, 12).

[68] G. B. Ferngren, *Medicine & Health Care in Early Christianity*, Baltimore, 2009, 124.

antiguos, para quienes la pobreza y la enfermedad era algo vergonzoso, así como la falta de una noción de responsabilidad social entre los romanos[69].

En conclusión, la localización de las dependencias sanitarias urbanas conocidas con el nombre de *valetudinarium* sólo puede ser confirmada en el seno de las casas de las grandes familias aristocráticas de Roma, así como en el de la residencia imperial, entre finales del s. I a.C. y la siguiente centuria. Su finalidad era la de asegurar el bienestar físico del personal subalterno, del mismo modo que en los campamentos legionarios se destinaban a la convalecencia de los soldados heridos, y en las haciendas agrícolas a la de los trabajadores de la *villa*.

[69] M. Hirt Raj, *op. cit.*, 161.

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 35-42

TOLEMEO IL CANNIBALE (NOTA A IOANN. ANT. FR. 124 ROBERTO)

Nicola BIFFI*
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Ioannes Antiochenus, Ptolemaeus Lathyrus, Strabo, Iosephus Flavius.*

Abstract: *The unknown Ptolemy mentioned in Ioann. Antioch. Fr 124 Roberto, which speaks of human victims cut into pieces and boiled in a cauldron to be offered as a meal, may be Ptolemy IX Lathyrus and not, as is intended by the publisher, Ptolemy IV Eupator.*

Cuvinte-cheie: *Ioannes Antiochenus, Ptolemeu Lathyrus, Strabon, Iosephus Flavius.*

Rezumat: *Necunoscutul Ptolemeu menţionat în Ioann. Antioch. Fr. 124 Roberto, care vorbeşte despre victime umane tăiate în bucăţi şi fierte într-un cazan, pentru a fi oferite ca mâncare, poate fi Ptolemeu IX Lathyrus, şi nu Ptolemeu IV Eupator, cum a indicat editorul.*

È noto che tra la fine del VI secolo e i primi anni del regno di Eraclio, lo storico Giovanni Antiocheno aveva composto, verosimilmente a Costantinopoli, una Ἱστορία χρονική che, partendo dai tempi di Adamo, si concludeva con l'ascesa al trono di quell'imperatore, il 5 ottobre del 610. La sua era una storia 'laica' nell'impostazione e rivolta – come lascia intuire una certa accuratezza nello stile – precipuamente al pubblico colto della capitale. Di notevole estensione e articolata in diversi libri, essa comprendeva un'iniziale ἀρχαιολογία in due libri, che abbracciavano un arco di tempo estendentesi rispettivamente da Adamo ad Abramo e da Abramo alla guerra di Troia, con l'appendice dei νόστοι. Per questa parte l'Autore attingeva da Giovanni Malala (la cui *Cronographia* si arresta ai tempi di Giustiniano) e, sulla storia dei Greci in particolare, da Omero, integrato con l'opera di Ditti Cretese; quindi, procedendo in maniera del tutto innovativa sul piano storiografico, vi agganciava la storia di Roma, che così diveniva il fulcro dell'intera narrazione. Forse racchiudeva in un

unico libro le origini della città e il periodo regio, fino alla cacciata di Tarquinio il Superbo e all'instaurazione della repubblica, che faceva coincidere con l'istituzione del consolato; tant'è che intitolava per antonomasia i successivi cinque libri appunto Λόγοι ε′ τῶν ὑπάτων, che giungevano fino alla caduta della repubblica ovvero fino alla morte di Giulio Cesare. Infine, nei restanti, dal titolo Βασιλικά o simili, trattava l'età imperiale, dall'avvento di Augusto a quello di Eraclio. Un altro segno di originalità nell'impostazione di questa storia universale, a quanto lascia pensare l'ordine dei frammenti che le appartengono (numerosi *excerpta Constantiniana de virtutibus et vitiis*; *de legationibus*; *de insidiis*; nonché gli *excerpta Planudea*, vari lemmi della Suda e qualche reliquia confluita nel codice *Parisinus gr*. 130), era che a un certo punto la sua prospettiva doveva spostarsi in Oriente, aprendo la larga parentesi delle gesta di Alessandro Magno; poi, chiusa questa, tornava nuovamente a centrarsi su Roma, relegando al termine di ciascun libro le parallele vicende delle monarchie ellenistiche, fino al loro assoggettamento da parte della repubblica imperiale.

Dell'impegnativa opera è possibile ricostruire l'impianto generale con un abbondante margine di sicurezza, da quando la disposizione cronologica dei frammenti si avvantaggia di un corposo stralcio della tradizione diretta salvatosi nel codice *Athous* 4932 (= *Iviron* 812). Questo manoscritto, risalente al XIV secolo, scoperto nel 1898 e pubblicato nel 1904, solo di recente ha riscosso la dovuta attenzione, imprimendo un nuovo slancio agli studi del settore. Conserva, infatti, una parte non trascurabile della storia di Roma repubblicana – vi si leggono la fine del terzo, tutto il quarto e l'inizio del quinto dei λόγοι τῶν ὑπάτων –; e ciò ha consentito di apprezzare il metodo di lavoro dell'Antiocheno e l'uso che faceva delle fonti selezionate. Si è dunque osservato che il suo testo di riferimento per questo periodo era il *breviarium* di Eutropio, letto nella traduzione greca di Peanio; questo era poi arricchito e rimodellato grazie alla contaminazione di molteplici filoni storiografici, rappresentati dal pur ristretto numero di autori che Giovanni aveva avuto sotto mano. Di essi, peraltro, alcuni li citava, talora non senza fraintendimenti ed errori, per averli consultati *in toto* o almeno per estratto; altri per esserne l'opera pervenuta già a lui sotto forma di epitomi.

Paradossalmente, pur se la narrazione della Ἱστορία χρονική, nei tre libri sopra citati, ricalca i libri quarto, quinto e sesto dell'opuscolo eutropiano, quest'autore non è mai citato per nome (e lo stesso

accade per l'altra fonte principale sull'età imperiale, Malala), mentre sono menzionati Livio, Diodoro, Plutarco (più spesso), i *Commentari* di Silla, Fenestella e Sallustio; e ancora, Antioco di Ascalona, Strabone, di nuovo Livio, "alcuni" anonimi e Posidonio. Il primo gruppo figura nel quarto *Libro dei consoli*, il secondo nel quinto; non si sa se gli stessi autori o altri, e quali, fossero utilizzati nei libri precedenti, quando pure coperti dall'anonimato.

Mi si perdonerà il preambolo, che, se riassume la densa e illuminante introduzione del benemerito editore di Giovanni (cui rinvio per maggiori dettagli)[1], intende farlo nei termini strettamente funzionali all'unica e forse immotivata perplessità che mi suscita la collocazione di un frammento proveniente dalla silloge di Planude e che, per la singolarità del contenuto, credo sia opportuno trascrivere[2]:

> Ὅτι Πτολεμαῖος Αἰγύπτου βασιλεὺς στάσεως γενομένης ὀλίγου μέν τινος ἐξέπεσεν, ἐπαναλαβὼν δ' αὖθις δειναῖς αἰκίαις τὸν δῆμον ἐτιμωρήσατο, ἕψων τε καὶ παρόπτων τὰ τῶν κρατουμένων σώματα. Δίκας τε μετ' οὐ πολὺ τῆς ὠμότητος ὑποστὰς νόσῳ καλεπῇ μεταλλάττει τὸν βίον.

Del terrificante episodio denunciato non è fornita alcuna indicazione cronologica né si può ricavarla dal riferimento al Tolemeo re dell'Egitto; giacché nell'assenza di un appellativo, onorifico o meno, non riesce per niente facile identificarlo. Il frammento si trova inserito fra quelli pertinenti al secondo dei *Libri dei consoli*, al termine del quale Giovanni – a giudizio dell'editore[3] –concentrava gli eventi che avevano riguardato i regni ellenistici fra la fine della prima guerra punica e la fine della seconda; ma evidentemente scendeva di un trentennio o più in basso rispetto a quel limite, se è vero che vi faceva entrare anche la caduta del regno di Macedonia e la cattura del re Perseo ad opera del console Lucio Emilio Paolo. Di conseguenza, le possibilità di riconoscere il Tolemeo in specie si restringerebbero a Tolemeo IV Philopator, Tolemeo V Epiphanes e Tolemeo VI Philometor, onde il nostro editore non avrebbe torto nello scegliere il

* nicola.biffi@uniba.it

[1] Cfr. U. Roberto (cur.), *Ioannis Antiocheni fragmenta ex Historia Chronica. Introduzione, edizione critica e traduzione*, Berlin-New York, 2005.

[2] Fr. 124 (= *EPl* 28), p. 196 Roberto.

[3] Cfr. XXVI.

primo, come fa nell'indice dei *nomina propria*, ma senza dar conto del motivo.

Ora, a sentire Strabone[4], il quale verosimilmente si atteneva a una convinzione diffusa, il Philopator era stato di fatto il peggiore della dinastia, insieme a Tolemeo VII Euergetes II (il Physkon) e a Tolemeo XII Theos Philopator Philadelphos Neos Dionysios (l'Auletes). Eppure, di un gesto così esecrabile compiuto da lui (o dagli altri due) la tradizione tace, per quanto grave sia la perdita del racconto di Polibio, che su quel periodo avrebbe potuto illuminarci meglio[5]; onde dalle fonti superstiti sentiamo rivolgere, più che altro, scandalizzate rampogne contro la scostumatezza del re e il suo asservimento alla schiera di cortigiani e adulatori di entrambi i sessi che lo attorniavano[6]. Riguardo alla sua morte, poi, non si fa alcun riferimento a una malattia che ne sarebbe stata la causa remota o immediata, ma solo alle brighe di Agatocle (il favorito che, manovrandolo per mezzo della sorella Agatoclea, in pratica lo aveva sostituito nel governo del paese) e di Sosibio, i due consiglieri sospettabili della sua morte, avvenuta in circostanze misteriose e autori del falso testamento in cui il re li nominava tutori dell'ancor imberbe successore Tolemeo V Epiphanes[7]. Neanche la *stasis* di cui è cenno nel frammento pare orientativa, se mai si pensi alla secessione della Tebaide e alle concomitanti rivolte nel Delta; infatti, questa ha inizio intorno al 207, circa quattro anni prima della morte dell'Eupator e termina verso il 186, sotto suo figlio, del quale, peraltro, si sa da testimonianze papiracee che punì i responsabili della rivolta facendoli bastonare a morte[8].

Se, allora, è contestabile l'identificazione proposta per il nostro Tolemeo, ma non per questo ci si deve arrendere davanti alla vaghezza degli indizi forniti dal frammento, forse vale la pena di cercarne altri meno elusivi in un'analoga testimonianza delle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio, che parimenti conviene riprodurre per intero[9]:

---

[4] 17,1,11 C 796.

[5] I fatti erano narrati nel libro quattordicesmo; cfr. 14, 12,2-3.

[6] Cfr. Pol. *loc. cit.*; ma già per i primi tempi del regno, 5,34,4; 37,10; 40,1-2; 87,3 (cfr. Iust. 30,1,7 ss.).

[7] Pol. 5,63,1; 15,25,5; Trog.-Iust. 30,2,1-8.

[8] Cfr. A.-E. Veïsse, *Les «révoltes égyptiennes». Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine*, Leuven, 2004, 20; 78, tav. 4; 161 (ivi prec. bibl.).

[9] *Ant*. 13,345-347.

> Πτολεμαῖος δὲ μετὰ τὴν νίκην προσκαταδραμὼν τὴν χώραν ὀψίας ἐπιγενομένης ἔν τισι κώμαις τῆς Ἰουδαίας κατέμεινεν, ἃς γυναικῶν εὑρὼν μεστὰς καὶ νηπίων ἐκέλευσεν τοὺς στρατιώτας ἀποσφάττοντας αὐτοὺς καὶ κρεουργοῦντας ἔπειτα εἰς λέβητας ζέοντας ἐνιέντας τὰ μέλη ἀπάρχεσθαι. τοῦτο δὲ προσέταξεν, ἵν᾽ οἱ διαφυγόντες ἐκ τῆς μάχης καὶ πρὸς αὑτοὺς ἐλθόντες σαρκοφάγους ὑπολάβωσιν εἶναι τοὺς πολεμίους, καὶ διὰ τοῦτο ἔτι μᾶλλον αὐτοὺς καταπλαγῶσι ταῦτ᾽ ἰδόντες. λέγει δὲ καὶ Στράβων καὶ Νικόλαος, ὅτι τοῦτον αὐτοῖς ἐχρήσαντο τὸν τρόπον … ἔλαβον δὲ καὶ τὴν Πτολεμαΐδα κατὰ κράτος.

Come si osserva, la scena si svolge in un ambito diverso dall'Egitto, ma che è rimasto a lungo sotto la sfera d'influenza del regno tolemaico; lo dimostra la menzione di Tolemaide, la città fondata nel 261 da Tolemeo II Philadelphos sul sito di Ake, l'antico centro fenicio a sud di Tiro, distrutto anni prima da suo padre Tolemeo I Soter. La notizia, però, ci riporta alle operazioni militari condotte nel retroterra della stessa città da Tolemeo IX Lathouros, accorso da Cipro nel 98 per difenderla dal re dei Giudei Alessandro Ianneo, il quale l'aveva messa sotto assedio per impadronirsi del porto. Era accaduto che, durante il conflitto, Tolemeo aveva sbaragliato le milizie giudee nei pressi del villaggio di Asophon, sulle rive del fiume Giordano, e dopo la vittoria, per annichilire anche psicologicamente gli scampati all'eccidio, era ricorso al macabro *strategema* di fingersi a capo di un esercito praticante l'omofagia.

Orbene, la tentazione di accostare non solo in virtù della semplice analogia l'estratto planudeo al resoconto di Giuseppe è forte, pur a fronte delle immediate obiezioni che tale accostamento suscita. Innanzitutto, lì si documenta una rappresaglia seguita a una *stasis*, qui, invece, si assiste all'inusitato 'secondo tempo' di uno scontro fra contendenti di nazionalità diversa; inoltre, le vittime messe a bollire nel calderone lì sono indistintamente il *demos*, cui il re, tornato in patria, fa scontare la colpa di averlo costretto all'esilio, per lo storico giudeo, più puntiglioso, sono le donne e i bambini dei villaggi occupati dalle forze tolemaiche. Ciò non ostante, non è da escludere che quanto rimane nel frammento sia l'esito di un eccesso di sintesi o di un maldestro rabberciamento di fatti che all'origine dovevano essere collegati con ben altra continuità e coerenza. Ove così fosse, allora la *stasis* di cui vi si parla potrebbe essere quella che al tempo era in corso fra il Lathouros – già in precedenza oppostosi a sua madre Cleopatra III nella successione al Philometor – e il fratello Alessandro I (Tolemeo

X), rimasto a competergli il trono di Egitto dopo la morte della regina. In un primo momento era stata lei, che favoriva il figlio più giovane, a prevalere, onde il maggiore aveva dovuto cercare scampo a Cipro, che era un suo feudo personale[10]. Da lì, più tardi, aveva risposto all'appello di Tolemaide; sicché il *demos* a danno del quale avrebbe escogitato il cannibalesco *strategema*, potrebbe coincidere con le popolazioni dei villaggi della Giudea investiti dalla sua offensiva perché si mantenevano ostinatamente fedeli ad Alessandro Ianneo[11]. Certo non bisogna sottovalutare la dichiarazione conclusiva del frammento, secondo cui Tolemeo sarebbe morto di malattia *non molto* dopo aver vinto nel modo riferito l'opposizione del *demos* a lui avverso. Di fatto la morte del Lathouros era sopravvenuta solo nell'80 e dunque farne coincidere la figura con quella del Tolemeo del frammento urterebbe contro l'ostacolo insormontabile della cronologia. Per la verità, anche questa incongruenza è più apparente che reale, quando si rilevi che la morte del re vi è posta in stretta correlazione con la nefandezza da lui compiuta; il classico espediente riepilogativo *post hoc, ergo propter hoc*. Insomma, l'escertore avrà voluto far passare la malattia e il decesso del re per una tempestiva punizione divina del gesto che più lo aveva impressionato del Tolemeo al quale alludeva; e a tal fine avrà disarticolato, stravolgendole, le circostanze in cui Giovanni lo aveva inserito, ovviamente sulla falsariga della propria fonte.

Si osserverà, al riguardo, che Giuseppe Flavio cita come fonti personali sulla battaglia di Asophon, Strabone e Timagene, nonché Nicolao Damasceno[12] sulla conquista di Tolemaide. Dei tre storici, il più indiziato come eventuale fonte anche di Giovanni, parrebbe il primo. Infatti, a questa fase dell'ormai agonizzante regno tolemaico, l'Amaseo si era accostato negli *Historika hypomnemata* con una certa frequenza (fra l'altro i fatti venivano a incrociarsi con i prodromi della guerra mitridatica, un soggetto storico da cui egli era particolarmente attratto, avendo la sua famiglia occupato un posto di rilievo alla corte dei re del Ponto)[13]. D'altro canto, Giovanni lo cita espressamente –

[10] Cfr. Iust. 39,4,1-2.

[11] Per un analogo *strategema* escogitato nel 402/1 dallo spartano Cleandro, in guerra contro i Traci, cfr. Frontin. 3,5,1; Polyaen. 2,2,8.

[12] Rispett. *FGrHist* 91 F 12; 88 F 6 (in *Ant*. 13,344); 90 F 19.

[13] Cfr. *FGrHist* 91 FF 4-6.

ciò che non gli càpita di fare con Timagene e Nicolao[14] – nel quinto libro *de consulibus*, insieme a Livio e al filosofo Antioco di Ascalona, a proposito della battaglia di Tigranocerta, in cui l'esercito del re armeno Tigrane il Grande fu sbaragliato con tanta facilità dai Romani, assai inferiori di numero, che essi stessi si derisero a vicenda per aver dovuto combattere contro nemici così inconsistenti. Tuttavia la sua citazione (e, analogamente, quella di Livio e di Antioco)[15] non deve indurre a credere che Giovanni ne abbia consultato l'opera, giacché è palese che su questo episodio egli si limita a parafrasare, con irrilevanti ritocchi testuali, la *Vita* di Lucullo plutarchea[16].

Il sospetto che Strabone possa essere una delle fonti primarie di Giovanni, va dunque accantonato; così come si dovrà rinunciare all'idea che lo sia eventualmente Posidonio, egli pure attento indagatore del processo degenerativo dei regni ellenistici nelle sue *Storie*[17]; perché anche la citazione che ricorre al termine dello stesso libro è di nuovo passata attraverso il filtro di Plutarco; questa volta dalla *Vita* di Bruto[18].

Se ne potrebbe allora concludere, meno avventatamente, che alle più remote origini del nostro *excerptum*, quando più non si discuta la dipendenza dell'intera silloge planudea dalla Ἱστορία χρονική dell'Antiocheno, si colloca proprio Flavio Giuseppe, anch'egli citato e tuttavia riconoscibile in altri passi dell'opera nei quali non se ne dà il nome[19]. Giovanni, però, sembra abbastanza scrupoloso perché si possa accusarlo di aver trasmesso la notizia recepita dallo storico giudeo nelle

---

[14] Che può aver conosciuto, se mai, attraverso le citazioni dello stesso Strabone; cfr. M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Jerusalem, 1974, 226; D. Ambaglio, *Gli Historikà Hypomnemata di Strabone. Introduzione, traduzione italiana e commento dei frammenti*, *MIL*, 39, 1990, 412.

[15] Cfr. già F. R. Walton, *A Neglected Historical Text*, *Historia* 14, 1965, 243.

[16] Cfr. Fr 147, p. 248 Roberto. La fonte è indiscutibilmente Plut. *Luc.* 1-2; 28,8 (integrato con Plut. *Luc.* 27,4; Cass. Dio 36,1[b]); ad onta della rinnovata proposta di A. Magnelli, *Strabone di Amasea. Dai "Commentarî storici" alla "Storia universale"*, Lugano, 2012, 106, n. 164 (peraltro senza alcun aggiornamento bibliografico rispetto al suo articolo, comparso in *La Parola del Passato*, 57, 2002, 290-296), di riconoscervi un estratto straboniano.

[17] Sul suo interesse per i fatti egiziani ai tempi del Lathouros, cfr. Str. 2,3,4 C 98-100 (= *FGrHist* 87 F 28).

[18] Fr. 150.1, 140 (= *EI* 30, 70,5-76,16 d.B.), p. 262 Roberto. È da Posidonio, *FGrHist* 87 F 40, ma ripreso da Plut. *Brut.* 17.

[19] Fr. 2,22; 30; 37 (= *Cod. Paris. gr.* 1630, f. 234[v], 7 – 235[r],8), p. 4 s. Roberto; Fr. 20,5 (*vv. testt.*), p. 46 R. Ma cfr. l'*Index locorum*, a p. 634, *s.v.*

stesse condizioni in cui si trova ridotta dopo che è finita sotto gli occhi del monaco bizantino. Pertanto, se un rimaneggiamento v'è stato, forse per i motivi addotti più sopra, esso è imputabile solo o soprattutto a quest'ultimo.

Va da sé, *in extremis*, che l'eventuale accettazione che il Tolemeo soggetto del frammento coincida con il Lathouros, provocherebbe la necessità di trasporre il frammento stesso almeno davanti al frammento 143.

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 43-55

BIBLIOGRAPHIA CLASSICA ORAE SEPTENTRIONALIS PONTI EUXINI I. EPIGRAPHICA, NUMISMATICA, ONOMASTICA & PROSOPOGRAPHICA ALS ERSTER SCHRITT EINES FORSCHUNGSPROJEKTS*

Victor COJOCARU**
(Archäologisches Institut, Iaşi)

Keywords: *North Black Sea Coast,* bibliographia classica, epigraphica, numismatica, onomastica.

Summary: *This article is to introduce to the scholarly community the first of five volumes of an exhaustive bibliography that presents the literature on the northern Black Sea area in Greco-Roman times as completely as possible. For the first time, it has been attempted to compile the entire literature on North Pontic epigraphy, numismatics and onomastics from the West and East published since the beginning until the year 2013.*

Starting with first research trip to the Ukraine in 1994, the author began collecting literature that became less and less accessible after the collapse of the USSR. A major feature of the development after the Turn is that post-Soviet historiography operates at a much higher rate of publication as before. This circumstance has actually led to an "explosion" of literature on the history, archaeology, epigraphy and coinage of the ancient cities from the Danube River to the northern foothills of the Caucasus, a region that is now part of southern Ukraine and southern Russia. Thanks to a much higher degree of international collaboration and exchange in post-Soviet times, Russian and Ukrainian colleagues have increasingly gained familiarity with the latest methods and interdisciplinary approaches in the fields of Classical Studies. Since the author has been actively involved in international cooperation on the Black Sea coast over the last 20 years, he has become ever more aware that a comprehensive bibliography of the northern Black Sea region in Classical antiquity is a real desideratum. The Bibliographia classica *is intended*

* Die Fertigstellung dieser Arbeit wurde durch die Förderungsmittel des rumänischen Nationalen Behörde für wissenschaftliche Forschung unterstützt, CNCS – UEFISCDI, Projekt-Nummer PN-II-ID-PCE-2011-3-0054.

Meinen Freunden Dr. Joachim Hupe (Trier), Dr. Ligia Ruscu (Cluj/ Klausenburg) und Prof. Dr. Altay Coşkun (Waterloo, Ontario) sei auch an dieser Stelle für nützliche Hinweise und sprachliche Durchsicht ein ganz herzlicher Dank gesagt.

** victorinstarhia@yahoo.com

to remedy this lack and foster further international cooperation by means of this newly devised tool.

The first volume Epigraphica, numismatica, onomastica & prosopographica *is dedicated to the memory of Heinz Heinen. As a former supervisor in Trier, he generously supported the initiative of a* Bibliographia classica orae septentrionalis Ponti Euxini *as well as other projects of the author. The project is imbued with the spirit of exchange between Eastern and Western European Classical Studies – a spirit that Heinz Heinen spread through his tireless research, publishing and editorial activities since the 1970s.*

Cuvinte-cheie: *litoralul nord-pontic,* bibliographia classica, epigraphica, numismatica, onomastica.

Rezumat: *Lucrarea, a cărei apariție apropiată este anunțată aici, reprezintă prima parte a unei bibliografii, pe cât posibil exhaustive şi alcătuite din cinci volume, referitoare la publicarea antichităților nord-pontice din epocile greacă şi romană. Încă de la primul volum,* Bibliographia classica *ar putea deveni un instrument de lucru menit să stimuleze colaborarea internațională, ținând cont de faptul că este vorba de prima încercare de sistematizare a întregii bibliografii (atât est-europene cât şi occidentale), de la primele publicații şi până la titluri apărute în 2013, aferente domeniilor epigrafiei, numismaticii şi onomasticii.*

Odată cu prima sa deplasare de documentare în Ucraina în 1994, autorul a purces la adunarea sistematică a unei literaturi de specialitate tot mai dispersate şi mai greu accesibile după destrămarea Uniunii Sovietice. Principala trăsătură a evoluției istoriografiei post-sovietice rezidă în intensitatea mult sporită a apariților editoriale în comparație cu deceniile anterioare, ceea ce a dus la o adevărată „explozie" (inclusiv în domeniile epigrafiei şi numismaticii) a publicațiilor legate de problematica oraşelor antice situate între Dunărea de Jos şi poalele Caucazului, regiune care ține în prezent de sudul Ucrainei şi al Rusiei. Datorită intensificării colaborării dintre reprezentanții diferitelor şcoli şi a unui schimb de idei mult sporit în perioada postsovietică, specialiştii din Rusia şi Ucraina au început să devină mai familiarizați cu noile tendințe în domeniul studiilor clasice şi cu metodele de cercetare interdisciplinare de actualitate în plan internațional. Autorul acestor rânduri participă el însuşi de 20 de ani la colaborarea internațională privind studierea antichităților nord-pontice, ceea ce i-a oferit prilejul unei reflecții temeinice asupra adunării sistematice, pe cât posibil exhaustive, a literaturii de specialitate ca un deziderat important pentru toți cei preocupați de ținuturile de la nordul Mării Negre.

Volumul Epigraphica, numismatica, onomastica & prosopographica *este dedicat memoriei profesorului de la Trier Heinz Heinen care, în calitatea sa de fost îndrumător ştiințific, a sprijinit ani la rând – cu ştiință de carte deosebită şi cu multă umanitate – atât inițiativa unei bibliografii clasice referitoare la litoralul nord-pontic cât şi alte proiecte ale autorului. Ca atare, autorul consideră acum o datorie de onoare să vadă numele regretatului său mentor legat de un proiect pătruns de spiritul schimbului de idei între clasiciştii din estul şi vestul Europei, spirit la a cărui propăşire Heinz Heinen a contribuit prin activitatea sa neobosită de îndrumător, autor şi editor încă din anii 1970.*

1. Begründung

Der vorliegende Aufsatz ist eigentlich die Einführung zum epigraphischen, numismatischen und onomastischen Teil einer auf mehrere Bände angelegten Bibliographie, die die Literatur zum nördlichen Schwarzmeerraum in griechisch-römischer Zeit möglichst vollständig erfassen soll. Da die Veröffentlichung des ersten Bandes schon im Laufe des Jahres 2014 geplant ist[1], benutzte ich diese Gelegenheit, um die Aufmerksamkeit in einem breiteren Fachkreis auf dieses Arbeitsinstrument zu richten[2].

Die Entstehungsgeschichte des Bandes *Epigraphica, numismatica, onomastica & prosopographica* ist lang. Schon bei meinen ersten Forschungsreisen in die Ukraine (ab 1994) begann ich mit einer Sammlung der Fachliteratur, die nach dem Zerfall der UdSSR zunehmend zerstreuter und schwerer zugänglich wurde. Ein Hauptmerkmal der Entwicklung nach der Wende ist meines Erachtens, dass die ehemalige sowjetische Historiographie eine viel höhere Intensität der Veröffentlichungen betreibt als früher. Dieser Umstand hat geradezu zu einer „Explosion" der Literatur (auch der Epigraphik und Numismatik) über die antiken Städte von der Donau bis zu den nördlichen Ausläufern des Kaukasus geführt[3], eine Region, die heute zur Südukraine und zu Südrussland gehört.

Je weiter sich die Tür des ehemaligen riesigen Gefängnisses, genannt UdSSR, öffnete[4], desto üblicher wurde es, an internationalen Tagungen teilzunehmen, die sowohl im Westen als auch im Osten organisiert worden sind. In Rostow am Don veranstaltet man schon seit mehr als 20 Jahren fast jährlich eine Tagung zum Thema *Die internationalen Beziehungen im Schwarzmeerraum in der Antike und im Mittelalter*. Weiterhin hat man bisher nicht weniger als 14 internationale Tagungen unter dem Motto *Bosporanische Lesungen* in Kertsch

[1] Siehe den Inhalt des Bandes als Anhang zu diesem Aufsatz.

[2] Für seine freundliche Bereitschaft, meinen Beitrag in der Zeitschrift *Classica & Christiana* einzunehmen, bedanke ich mich bei Prof. Dr. Nelu Zugravu.

[3] Zu den gewählten geographischen Grenzen siehe weiter unten.

[4] Es ist an dieser Stelle hoffentlich nicht nötig, den Vergleich der UdSSR mit einem riesigen Gefängnis näher zu begründen. Möglichen Skeptikern möge hier der Hinweis genügen, dass ich selbst als ehemaliger sowjetischer Staatsbürger den „Sozialismus mit menschlichem Antlitz" nicht aus den Büchern des A. Solschenizyn, sondern aus persönlicher Lebenserfahrung sehr gute kenne.

organisiert, 10 Symposien zum *Bosporanischen Phänomen* in St. Petersburg, 10 Vortragsreihen zum Andenken an Professor P.O. Karyškovskij in Odessa und zudem insgesamt 17 Gesamtrussische numismatische Konferenzen in Moskau (mehrmals), St. Petersburg (mehrmals), Wologda, Wladimir, Dmitrow, Jaroslaw, Velikij Nowgorod, Pskow und Rostow am Don. Zahlreiche andere Veranstaltungen, die zu verschiedenen Anlässen organisiert werden, müssen hier aus Raumgründen unerwähnt bleiben.

Die postsowjetischen Teilnehmer an diesen Tagungen zeigen sich besonders aktiv auf den Gebieten Numismatik und Epigraphik (bzw. keramische Epigraphik). Ihre Forschungsergebnisse erscheinen jetzt auch vermehrt in westlichen Zeitschriften und bei westlichen Verlagen. Dies wurde möglich, da immer mehr ausländische Archäologen an den Ausgrabungen in der Südukraine und in Südrussland teilnehmen. So entstanden gemeinsame Forscherteams, die jahrelang – mehr oder weniger erfolgreich – in Tyras, Nikonion, Košary, Panskoe, Chersonesos, Tanais und in Siedlungen des Bosporanischen Reiches Bodenforschungen durchführten.

Durch den Erfahrungsaustausch der archäologischen Schulen wurde man in Russland und in der Ukraine mit den neuesten Entwicklungen im Bereich des Faches sowie mit interdisziplinären Methoden zunehmend vertrauter, so dass die Forschungsergebnisse der letzten Jahre teilweise auf einem sehr hohen wissenschaftlichen Niveau veröffentlicht worden sind. Angesichts der Tatsache, dass ich mich seit 20 Jahren selbst aktiv an der internationalen Zusammenarbeit an der Schwarzmeerküste beteilige, ist mir im Laufe der Zeit immer stärker bewusst geworden, dass eine allgemeine Bibliographie der altertumswissenschaftlichen Veröffentlichungen zum nördlichen Schwarzmeerraum in der Antike ein wirkliches Desiderat darstellt. Die *Bibliographia classica* soll hier Abhilfe schaffen und künftig als Arbeitsinstrument diese Kooperationen weiter fördern.

Als wichtige Etappen auf dem Weg zum vorliegenden Band seien hier erwähnt meine zehnjährige Teilnahme an den Ausgrabungen in Olbia und Tyras, meine Promotionsarbeit zum Thema *Die Bevölkerung der nördlichen und nordwestlichen Schwarzmeerküste*

vom 6. bis 1. Jh. v. Chr. auf Grundlage des Inschriftenmaterials[5] und meine Habilitationsschrift *Die Sprache der griechischen Inschriften aus den Städten der Nordschwarzmeerküste vom 6. Jh. v. Chr. bis 3. Jh. n. Chr.*[6], mein Humboldt-Projekt unter der Betreuung von Heinz Heinen zum Thema *Die Beziehungen Skythiens und Kleinskythiens zu anderen Regionen der griechischen und römischen Welt auf Grundlage der epigraphischen Quellen (bis zum 3. Jh. n. Chr.)*[7] sowie die Leitung des jüngsten Forschungsprojektes *External Relations of the Pontic Greek Cities in the Hellenistic and the Roman Times: a Multidisciplinary Approach*[8]. Des Weiteren spielte in diesem Zusammenhang auch meine Tätigkeit (besonders zwischen 1995 und 2010) als Mitglied und wissenschaftlicher Sekretär der rumänisch-ukrainischen Kommission für Geschichte, Archäologie, Ethnographie und Folklore der rumänischen Akademie eine wichtige Rolle.

Alle diese sowie weitere Projekte und Tätigkeiten gaben mir ausgiebig Gelegenheit, in den letzten 20 Jahren in zahlreichen Bibliotheken systematisch Fachliteratur zu sammeln und kontinuierliche Kontakte zu vielen Fachkollegen aus dem ehemaligen sowjetischen Raum (besonders aus der Ukraine und aus Russland) zu unterhalten. Ohne diese Kontakte wäre meine Idee einer Bibliographie zum nördlichen Schwarzmeerraum in griechisch-römischer Zeit nicht mehr als eine Utopie geblieben. Das von mir gesammelte Material wird nach meiner derzeitigen Einschätzung mindestens fünf Bände umfassen. Nach dem vorliegenden Band *Epigraphica, numismatica, onomastica & prosopographica* sollen als Band II *Archaeologica* folgen.

2. Zur Forschungsgeschichte

Eigentlich fehlt es nicht an bibliographischen Anzeigern zum nördlichen Schwarzmeerraum in der Antike. Schon 1898 veröffentlichte P. I. Prozorov eine umfangreiche, systematische Sammlung der in den Grenzen des damaligen Zarenreiches erschienenen Literatur

[5] V. Cojocaru, *Populaţia zonei nordice şi nord-vestice a Pontului Euxin în secolele VI-I a. Chr. pe baza izvoarelor epigrafice* (rumänisch mit deutscher Zusammenfassung), Iaşi, 2004.

[6] Habilitiert 2011 an der Alexandru Ioan Cuza-Universität Iaşi.

[7] An der Universität Trier, zwischen 2007 und 2009.

[8] Von 2011 bis 2014; Projekt-Nummer PN-II-ID-PCE-2011-3-0054. Ausführlicher zu diesem Projekt siehe die Webseite www.ponticgreekcities.ro.

zur „griechischen Philologie“[9]. Wie zu jener Zeit üblich verstand der Verfasser unter der Wendung „griechische Philologie“ nicht nur Sprache und Literatur, sondern auch Epigraphik, Philosophie, Geschichte, Numismatik, antike Geographie und Topographie. Das Werk von P. I. Prozorov setzten mehrere Bände fort[10], die die intensive Tätigkeit sowjetischer Archäologen auf diesem Gebiet widerspiegeln. Hierzu sind auch die zahlreichen bibliographischen Jahresberichte zu zählen[11], deren vollständige Erfassung die Aufgabe eines eigenen Bandes der Reihe *Bibliographia classica orae septentrionalis Ponti Euxini* sein soll[12]. Neuerdings bemüht man sich verstärkt, die Fachliteratur zum nördlichen Schwarzmeerraum insgesamt oder zu Teilbereichen (wie etwa einzelnen Städten) als elektronische Datensätze im Internet zu sammeln[13].

---

[9] P. I. Prozorov, *Sistematičeskij ukazatel' knig i statej po grečeskoj filologii, napečatannych v Rossii s XVII stoletija po 1892 g. na russkom i inostrannych jazykach. S pribavleniem za 1893, 1894 i 1895 gody* (*Systematischer Anzeiger der Bücher und Artikel zur griechischen Philologie, die in Russland ab dem 17. Jh. bis zum Jahr 1892 in russischer Sprache sowie in fremden Sprachen erschienen sind. Mit Ergänzung für die Jahre 1893, 1894 und 1895*), St. Petersburg, 1898.

[10] Unter diesen Beiträgen seien hier nur die wichtigsten genannt: A. I. Voronkov, *Drevnjaja Grecija i Rim. Bibliografičeskij ukazatel' izdanij, vyšedšich v SSSR (1895-1959)* (*Das alte Griechenland und das alte Rom. Bibliographischer Anzeiger der in der UdSSR erschienenen Publikationen [1895-1959]*), Moskau, 1961; N. A. Winberg, G. N. Zadneprovskaja, A. A. Ljubimova, *Sovetskaja archeologičeskaja literatura. Bibliografija 1941-1957* (*Sowjetische archäologische Literatur. Bibliographie 1941-1957*), Moskau-Leningrad, 1959; N. A. Winberg, G. N. Zadneprovskaja, R. Š. Levina, A. A. Ljubimova, *Sovetskaja archeologičeskaja literatura. Bibliografija 1918-1940* (*Sowjetische archäologische Literatur. Bibliographie 1918-1940*), Moskau-Leningrad, 1965; T. N. Zadneprovskaja, R. Š. Levina, A. A. Ljubimova, L. M. Vsevijov, *Sovetskaja archeologičeskaja literatura. Bibliografija 1958-1962* (*Sowjetische archäologische Literatur. Bibliographie 1958-1962*), Leningrad, 1969; I. G. Šovkopljas, N. G. Dmitrenko, *Archeologija Ukrainskoj SSR. Bibliografičeskij ukazatel' 1918-1980* (*Die Archäologie der Ukrainischen SSR. Bibliographischer Anzeiger 1918-1980*), Kiew, 1989.

[11] An dieser Stelle sei nur I.E. Borščˇ erwähnt, der zwischen 1967 und 1987 in der UdSSR nicht weniger als 17 jährliche Literaturverzeichnisse zur Geschichte der Alten Welt veröffentlichte (erschienen in der Zeitschrift VDI).

[12] Vorläufiger Titel: *Bibliographica et historiographica*, vorgesehen als vorletzter Band der Reihe.

[13] Eine vollständige Liste solcher URL zu erstellen, ist kaum möglich. Ich selbst habe mehr als 100 elektronische Adressen bibliographischer Datenbanken durchgesehen. Ihre Auflistung muss an dieser Stelle aus Raumgründen unterbleiben und erscheint zudem wenig sinnvoll. Dabei möchte ich noch anmerken, dass die

Obwohl die sowjetische Historiographie nach 1917 ihren eigenen Weg ging, war das Interesse abendländischer Forscher am antiken nördlichen Schwarzmeergebiet nicht vollständig erloschen. Im Laufe der Zeit entwickelte sich die *L'Année Philologique* im westlichen Sprachraum zum wichtigsten Organ für die Bekanntmachung von Neuerscheinungen aus der Sowjetunion und erwarb sich damit verdientermaßen allgemeine Anerkennung. Desgleichen kam der *Bibliotheca Classica Orientalis* in dieser Hinsicht eine wichtige Funktion zu[14]. Nicht zu unterschätzen ist zudem die Wirkung des Buches von E. Belin de Ballu[15], das unter den westlichen Fachkollegen großes Interesse weckte[16]. An dieser Stelle sind auch einige bedeutende Beiträge in den *Archaeological Reports* zu nennen[17], die scharfsinnig über die wichtigsten Ausgrabungen im Schwarzmeerraum berichteten. Im Bereich der Epigraphik ist es schon seit mehr als einem Jahrhundert üblich, mit den Fachorganen *AE*, *BE* und *SEG*[18] zumindest einen Eindruck von den wichtigsten Neuentdeckungen in der Südukraine und in Südrussland sowie der Diskussion in der Fachliteratur zu vermitteln. Hinsichtlich der nordpontischen Numismatik ist ein Beitrag K. Golenkos[19] besonders für westliche Numismatiker nach wie vor von Bedeutung, der als zusammenfassender Überblick kaum zu überschätzten ist.

meisten dieser Datenbanken sehr lückenhaft sind und teilweise nur oberflächlich zusammengestellt worden sind.

[14] Bibliotheca Classica Orientalis. *Dokumentation der altertumswissenschaftlichen Literatur der Sowjetunion und der Volksdemokratien*, 14 Bände, Berlin, 1956-1969.

[15] E. Bellin de Ballu, *L'histoire des colonies grecques du littoral nord de la mer Noire. Bibliographie annotée des ouvrages et articles publiés en U.R.S.S. de 1940 à 1962*, Leiden, ²1965.

[16] Cf. *BE*, 1966, 279; *Archeologia*, 18, 1967, 235-237 (Wąsowicz); *Gnomon*, 39, 1967, 201-203 (Werner); *JHS*, 87, 1967, 180 (Graham); vgl. E. Schönert-Geiß, *Bibliographie zur antiken Numismatik Thrakiens und Mösiens*, Berlin, 1999, Nr. 1.

[17] J. Boardman, *Greek Archaeology on the Shores of the Black Sea*, *AR*, 9, 1963, 34-51; J. G. F. Hind, *Greek and Barbarian Peoples of the Shores of the Black Sea*, *AR*, 30, 1984, 71-97; ders.: *Archaeology of the Greeks and Barbarian Peoples around the Black Sea: 1982-1992*, *AR*, 39, 1993, 82-112; P. Guldager Bilde [et al.], *Archaeology in the Black Sea Region in Classical Antiquity 1993-2007*, *AR*, 54, 2008, 115-173.

[18] Siehe hierzu und im Weiteren die Liste der Abkürzungen.

[19] K. Golenko, *Literaturüberblicke der griechischen Numismatik. Nördliches Schwarzmeergebiet (Sarmatia Europea, Chersonesus Taurica, Bosporus Cimmerius)*, *Chiron*, 5, 1975, 497-642.

Weitere nützliche Hinweise bietet in dieser Hinsicht auch das Buch von E. Schönert-Geiß[20]. Nicht wenige der von mir berücksichtigten Titel sind ihrerseits in der Zeitschrift *Numismatic Literature* kurz besprochen worden.

Bei der Zusammenstellung meiner Bibliographie habe ich natürlich alle oben erwähnten Literaturüberblicke und zahlreiche weitere berücksichtigt. Im Fall der epigraphischen Literatur wurde in runden Klammern immer auf *AE*, *BE* oder *SEG* verwiesen, bei den älteren numismatischen Veröffentlichungen ist die Nummer bei Golenko angegeben. Diese Hinweise ermöglichen dem Benutzer den Zugang zu Besprechungen der von mir gesammelten Titel. Der wichtigste Punkt, der mein Unternehmen von denen meiner Vorgänger abhebt, ist die Vollständigkeit der Sammlung. Zum ersten Mal wird hier der Versuch unternommen, die gesamte im Westen und Osten erschienene Literatur zur nordpontischen Epigraphik, Numismatik und Onomastik (Monographien, *Corpora*, Sammelbände, Artikel, Vortragsthesen etc.) vom Anbeginn bis zum Jahr 2013 zusammenzustellen. Bei einem derart umfangreichen Material sind Versäumnisse unvermeidbar. So musste ich bei einigen wenigen Publikationen den Hinweis [non vidi] hinzufügen; einige unzugängliche bzw. unklare Titel habe ich bewusst nicht aufgenommen. Besonders im Bereich der Numismatik wurde von mir womöglich die eine oder andere Veröffentlichung übersehen. Diese Versäumnisse und künftige Neuerscheinungen möchte ich bei einer möglichen zweiten Auflage des hier dargestellten Bandes berücksichtigen. Bis dahin hoffe ich auf Hinweise, Ergänzungen und Kritik von wohlwollenden und interessierten Fachkollegen, sowohl im Westen als auch im Osten, denen ich jetzt diese Bibliographie *sine ira et studio* zur Verfügung stelle.

3. Zum Aufbau des Bandes

Bezüglich des Aufbaus der Arbeit seien einige Bemerkungen zu den geographischen und chronologischen Grenzen vorangestellt. Die nördliche Schwarzmeerküste, die heute zur Ukraine und zu Russland gehört, entspricht im Großen und Ganzen den antiken Territorien, die von Westen nach Osten von den Poleis Tyras, Nikonion, Olbia, Kerkinitis/Karkinitis, Chersonesos und dem Reich von Bosporos ein-

[20] Siehe oben Anm. 16.

genommen wurden. Da die antiken Inschriften dieser Städte und Staaten durch die *Corpora* V. V. Latyschevs *Inscriptiones… a Danubio usque ad Regnum Bosporanum* (*IOSPE* I, *IOSPE* I²) bzw. *Inscriptiones regni Bosporani* (*IOSPE* II, vgl. *CIRB*) weltbekannt wurden, versuchte ich, bei meinen bibliographischen Untersuchungen das gleiche Arbeitsgebiet zu berücksichtigen[21]. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass die nördliche Schwarzmeerküste den abendländischen Fachleuten jahrzehntelang weitgehend unzugänglich und weniger bekannt war als die westliche und südliche Schwarzmeerküste.

Den chronologischen Ausgangspunkt nimmt die Bibliographie mit den ersten Inschriften bzw. den ersten prämonetären Zahlungsformen (den sogenannten Pfeilmünzen) in der zweiten Hälfte des 6. Jhs. v. Chr. Was den Endpunkt des Bearbeitungszeitraums anbelangt, sind bei den Städten des Nordpontos unterschiedliche historische Situationen zu berücksichtigen. Während etwa Olbia am Ende des 3. Jhs. n. Chr. als antike Stadt kaum mehr existierte, überdauerte Chersonesos die Goteneinfälle noch um gut tausend Jahre. Einige bosporanische Städte und vielleicht auch Tyras erlebten eine byzantinische Phase ihrer Geschichte. Aus diesen Gründen wählte ich als Zäsur den Übergang von den heidnischen zu den christlichen Inschriften (im Bereich der Epigraphik) bzw. von den spätrömischen zu den frühbyzantinischen Münzen (im Bereich der Numismatik), was weitgehend dem 4. Jh. n. Chr. entspricht.

Darüber hinaus ist es angebracht, einige erklärende Worte zur Struktur des Bandes sowie zur Forschungsmethode zu formulieren: Den Kern der Arbeit bildet der bibliographische Katalog mit mehr als 5000 Nummern, die auf neun Kapitel verteilt sind. Die ersten sechs Kapitel sind entsprechend den *IOSPE* nach den bekannten antiken Bezeichnungen gegliedert (Insel des Achilleus, sieben Städte, Bosporanisches Reich), einschließlich der Schwarzmeerküstenbereiche, die zu den Territorien oder Einflusssphären dieser staatlichen Einheiten gehört haben. Im 7. Kapitel wurde das Material zusammengestellt, dessen Bestimmungsort unsicher ist oder das im tieferen Hinterland,

[21] Für den nördlichen Schwarzmeerraum als Forschungsaufgabe siehe eine jüngere und überzeugende Erörterung bei H. Heinen, *Antike am Rande der Steppe. Der nördliche Schwarzmeerraum als Forschungsaufgabe*, Stuttgart, 2006 [Cf. *AE*, 2006, 1222; *BE*, 2007, 399; *SEG*, 56, 864; *ArchKiew*, 2007 (1), 107-109 (Rusjaeva); *Tyragetia*, 1, 2007, 381-385 (Cojocaru)].

außerhalb der Territorien griechischer Städte, gefunden wurde. In dieses Kapitel wurden ferner die Veröffentlichungen mit allgemeiner Bedeutung aufgenommen. Das 8. Kapitel umfasst thematisch die Kontakte zwischen Griechen und Iranern im nördlichen Schwarzmeergebiet. Ein sehr knappes 9. Kapitel ist der Forschungsdiskussion um die kimmerische Onomastik gewidmet, die für antike Fragestellungen im Nordpontos nicht ohne Bedeutung ist. Dem Werk ist schließlich ein Appendix angefügt, um hier Neuerscheinungen oder Literaturtitel nachtragen zu können, die mir während der Korrekturphase oder im Rahmen des Peer-Review-Verfahrens bekanntgeworden sind, ohne die allgemeine Nummerierung verändern zu müssen.

Die Bibliographie ist alphabetisch geordnet. Alle russischen und ukrainischen Titel sowie die Autoren- und Rezensentennamen werden in lateinischer Umschrift wiedergegeben, wobei die Regeln der deutschen bibliothekarischen Transliteration zugrundegelegt wurden. Die russischen, ukrainischen, polnischen, bulgarischen, tschechischen, dänischen und rumänischen Titel wurden von mir ins Deutsche übersetzt, um sie interessierten Forschern im westlichen Ausland verständlicher zu machen. Bei den Monographien, *Corpora* und Sammelbänden sind in eckigen Klammern die mir bekannten Rezensionen zitiert. Ebenfalls in eckige Klammern gesetzt sind die Hinweise auf wichtige epigraphische und numismatische Publikationsorgane (wie *AE*, *BE*, *SEG*, Golenko, Schönert-Geiß, *NL*), in denen die von mir gesammelten Titel inhaltlich kurz erklärt und besprochen werden. Am Beginn eines jeden Unterkapitels steht ein Lemma. Dies enthält allgemein relevante Literatur und in Abkürzung Autorentitel sowie epigraphische und numismatische *Corpora*, die für mehrere Städte von Bedeutung sind. Dieses Verfahren wurde gewählt, um Raum zu sparen und unnötige Wiederholungen bei der Nummerierung der Katalogtitel zu vermeiden. Die Abkürzungen wurden in einer gemeinsamen alphabetischen Liste zusammengefasst, um die Benutzung des Katalogs zu erleichtern. Während die Namen von Zeitschriften und Corpora in jedem Fall abgekürzt zitiert sind, wurde für Sammelbände nur bei mehrfacher Nennung ein Kürzel verwendet. Der bibliographische Katalog enthält als Hilfsmittel für die Recherche ein Namenverzeichnis der Autoren und Rezensenten sowie ein epigraphisches Register.

4. Danksagung

Abschließend möchte ich einigen Personen und Institutionen meinen aufrichtigen Dank aussprechen, die bereitwillig mit Rat und Tat die Veröffentlichung des hier dargestellten Buches ermöglicht haben. Prof. Dr. Heinz Heinen unterstützte jahrelang großzügig sowohl die Initiative einer *Bibliographia classica orae septentrionalis Ponti Euxini* als auch andere meiner Projekte. Den ersten Band der Bibliographie dem Andenken an meinen unvergesslichen Lehrer zu widmen, ist mir eine große Ehre. Es bereitet mir Freude, seinen Namen mit einem Projekt verbunden zu sehen, das vom Geist des Austausches zwischen ost- und westeuropäischer Altertumskunde durchdrungen ist – einem Geist, den Heinz Heinen durch seine unermüdliche Forschungs-, Publikations- und Editionstätigkeit seit den 1970er Jahren gesät hat. Mein besonderer Dank gilt auch meinem Freund Dr. Joachim Hupe (Rheinisches Landesmuseum Trier) für zahlreiche Korrekturen, Anregungen und hilfreiche Ratschläge nach einer gründlichen und zeitintensiven Lektüre des Manuskriptes.

Zahlreiche andere ausländische und rumänische Fachkollegen haben mir mit Literatur, Literaturhinweisen oder nützlichen Ratschlägen in verschiedenen Phasen des Projektes geholfen. Sie vollständig aufzulisten, würde den knappen Rahmen dieser Danksagung bei weitem sprengen. Daher sei hier gestattet, nur einige Personen zu erwähnen, deren Mitwirkung für mich besonders wichtig geworden ist: Dr. Valentina V. Stanicina (Kiew), Galina A. Stanicina (Kiew), Prof. Dr. Alexandru Avram (Le Mans), Dr. Sergej G. Bočarov (Simferopol), Dr. Lucian Munteanu (Iaşi), Prof. Dr. Altay Coşkun (Waterloo, Ontario), Prof. Dr. Alexander Falileyev (Aberystwyth), Dr. Sergej R. Tochtas'ev (St. Petersburg), Prof. Dr. Valerij P. Jajlenko (Moskau), Dr. Ligia Ruscu (Cluj/Klausenburg), Dr. Mădălina Dana (Paris), Dr. Ludmila Bacumenco (Chişinău), Prof. Dr. Vladimir F. Stolba (Aarhus), Dr. Aleksej V. Belousov (Moskau), Dr. Evgenij V. Zacharov (Moskau), Prof. Dr. Fritz Mitthof (Wien), Dr. Florian Matei-Popescu (Bukarest), Dr. Iulian Bîrzescu (Bukarest), Dr. Flavius Solomon (Iaşi), Dr. George Bilavschi (Iaşi), Valerij M. Kramčaninov (Belgorod Dnestrovskij) und Jürgen Merten (Trier). Nicht zuletzt möchte ich an dieser Stelle meiner Ehefrau Corina-Gabriela und meinem Sohn Andrei-Victor herzlich danken: für ihre stete Geduld und bedingungslose Unterstützung meiner Arbeiten.

Von den beteiligten Institutionen seien an erster Stelle die Alexander von Humboldt-Stiftung, die Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik des Deutschen Archäologischen Instituts und die rumänische Nationale Behörde für wissenschaftliche Forschung (CNCS – UEFISCDI) genannt: Diese förderten mehrere meiner Forschungsaufenthalte in Trier und München und unterstützten finanziell die Fertigstellung dieser Arbeit. Zahlreiche Bibliotheken haben mir die umfängliche Literaturerfassung ermöglicht: die Bibliothek der Universität Trier, die Bibliothek der Kommission für Alte Geschichte und Epigraphik München, die Bayerische Staatsbibliothek München, die Bibliothek des Archäologischen Instituts Kiew und die Bibliothek seiner Filiale in Simferopol, die Bibliothek des Archäologischen Museums Odessa, die Bibliothek des Archäologischen Instituts Iaşi, die zentrale Universitätsbibliothek in Iaşi, die Bibliothek des Archäologischen Instituts „Vasile Pârvan“ Bukarest, die Bibliothek des Rheinischen Landesmuseums Trier, die Bibliothek des Instituts für Alte Geschichte und Altertumskunde, Papyrologie und Epigraphik der Universität Wien.

Alle genannten Personen und Institutionen haben sich um den hier dargestellten Band verdient gemacht. Mögliche Irrtümer oder Unvollständigkeiten liegen allein in meiner Verantwortung.

Anhang. Inhalt des Bandes *Bibliographia classica orae septentrionalis Ponti Euxini. I. Epigraphica, numismatica, onomastica & prosopographica*

Einleitung
Abkürzungen
I. Ἀχιλλέως Νῆσος
A. Epigraphica (Nr. 1-9)
B. Numismatica (Nr. 10-14)
II. Tyras & Nikonion cum ora Ponti Euxini a Danubio usque ad Portum Istrianorum
A. Epigraphica (Nr. 15-149)
B. Numismatica (Nr. 150-252)
C. Pondera (Nr. 253-260)
D. Onomastica & prosopographica (Nr. 261-267)
III. Borysthenes & Olbia cum territorio
A. Epigraphica (Nr. 268-802)

B. Numismatica (Nr. 803-1070)
C. Pondera (Nr. 1071-1081)
D. Onomastica & prosopographica (Nr. 1082-1140)

IV. Karkinitis & Chersonesos cum Tauridis oris occidentali et meridiani

A. Epigraphica (Nr. 1141-1630)
B. Numismatica (Nr. 1631-1873)
C. Pondera (Nr. 1874-1880)
D. Onomastica & prosopographica (Nr. 1881-1896)

V. Neapolis Scythica

A. Epigraphica (Nr. 1897-1919)
B. Numismatica (Nr. 1920-1922)

VI. Regnum Bosporanum

A. Epigraphica (Nr. 1923-2903)
B. Numismatica (Nr. 2904-3760)
C. Pondera (Nr. 3761-3768)
D. Onomastica & prosopographica (Nr. 3769-3836)

VII. Generalia

A. Epigraphica (Nr. 3837-4273)
B. Epigraphica linguistica (Nr. 4274-4305)
C. Numismatica (Nr. 4306-4750)
D. Numismatica methodica (Nr. 4751-4763)
E. Pondera (Nr. 4764-4772)
F. Onomastica & prosopographica (Nr. 4773-4870)

VIII. Iranica

A. Epigraphica (Nr. 4871-4951)
B. Numismatica (Nr. 4952-4991)
C. Onomastica (Nr. 4992-5032)

IX. Cimmerica

A. Onomastica (Nr. 5033-5040)

Appendix

Indices

1. Autoren und Rezensenten
2. Index epigraphicum

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 57-83

LIBER ASCETICUS. O LECTURĂ ANAGOGICĂ A SCRIPTURII

vere maximum agit Maximus
(F. Combefis, *PG* 91, 393 D)

Florin CRÎŞMĂREANU*
(Universitatea „Alexandru I. Cuza" din Iaşi)

Keywords: *Maximus the Confessor,* Liber Asceticus*, tradition, hermeneutic, anagogy*.

Abstract: Liber Asceticus *(CPG 7692) of saint Maximus the Confessor (580-662) is a representative text for the entire literature of Christian spirituality, being assiduously read especially in the monarchal communities, a proof in this respect being the large number of manuscripts where it has been kept. On the other hand, in the academic environment, this text did not enjoy great attention, being dedicated to it not more than 2-3 studies that deserve to be considered important. On this ground, relatively unsatisfied by the academic exegesis, I intend an analysis of the Maximian text in a hermeneutic sense, trying to highlight the fact that we are not dealing in this writing with a moral interpretation, not even with an allegorical one, as it is frequently claimed, but with an anagogic interpretation.*

Cuvinte-cheie: *Maxim Mărturisitorul,* Liber Asceticus*, tradiție, hermeneutică, anagogie.*

Rezumat: Liber Asceticus *(CPG 7692) al Sfântului Maxim Mărturisitorul (580-662) este un text reprezentativ pentru întreaga literatură a spiritualității creştine, fiind lecturat asiduu mai ales în comunitățile monahale, o dovadă în acest sens fiind numărul mare de manuscrise în care s-a păstrat. Pe de altă parte, în mediul academic, acest text nu s-a bucurat de o mare atenție, fiindu-i dedicate nu mai mult de 2-3 studii ce merită a fi considerate importante. Pe acest teren, relativ nesaturat de exegeza academică, îmi propun o analiză a textului maximian în cheie hermeneutică, încercând să evidențiez faptul că nu avem de-a face în această scriere cu o interpretare morală, nici măcar cu una alegorică, cum frecvent se susține, ci cu o interpretare anagogică.*

* fcrismareanu@gmail.com

Introducere

Λόγος ἀσκητικὸς (*Liber Asceticus*) reprezintă un titlu destul de frecvent întâlnit în literatura monastică a primelor secole creştine, la autori dintre cei mai importanţi, precum Vasile cel Mare (330-379)[1], Nil Ascetul († 430)[2], Diadoh al Foticeii (400-474)[3], Ioan Carpathiul (sec. VI-VII)[4], Maxim Mărturisitorul (580-662) *et alii*.

Între aceste „scrieri ale monahilor pentru monahi", opusculul Λόγος ἀσκητικὸς (CPG 7692)[5] al Sfântului Maxim Mărturisitorul a exercitat o mare influenţă în mediile monastice şi nu numai[6]. Forţa unui text nu este dată doar de valoarea sa intrinsecă, în cazul nostru indiscutabilă, ci şi de nivelul de aşteptare pe care îl are un lector de la respectiva scriere. Un exemplu care atestă fără nici o urmă de îndoială imensa popularitate a *Cuvântului ascetic*, printre creştinii din toate

---

[1] Sfântul Vasile cel Mare, *Λόγος ἀσκητικὸς, καὶ παραίνεσις περὶ ἀποταγῆς βίου, καὶ τελειώσεως πνευματικῆς*, *PG* 31, 625-648 (traducere Iorgu D. Ivan: *Cuvânt ascetic şi îndemn pentru renunţarea la viaţa lumească şi pentru desăvârşirea duhovnicească*, *PSB* 18, 60-71); idem, *Λόγος ἀσκητικὸς Β*, *PG* 31, 869-881 (*Cuvânt ascetic II*, *PSB* 18, 198-204); idem, *Λόγος ἀσκητικὸς Γ*, *PG* 31, 881-888 (*Cuvânt ascetic III*, *PSB* 18, 205-208).

[2] Sfântul Nil Ascetul, *Λόγος ἀσκητικὸς*, ediţia F. Combefis, *Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum* I, Paris, 1672, 303-314; ediţia J.-B. Cotelier, *Ecclesiae Graecae momumenta*, III, Paris, 1686, 185-219 (în ediţia J.-P. Migne, *PG* 79, 719A-810D, cu titlul *Tractatus de monastica exercitatione*); această ultimă ediţie este utilizată de D. Stăniloae atunci când a tradus în limba română *Cuvânt ascetic foarte trebuincios şi folositor*, în *Filocalia*, I, Bucureşti, Humanitas, 2006, 150-205.

[3] Fericitul Diadoh al Foticeii, *Λόγος ἀσκητικὸς*, *PG* 65, 1167A-1212A (textul este păstrat doar în traducerea latină a iezuitului Francisco Torres (Turrianus) (1570), cu titlul: *Capita centum de perfectione spirituali*); traducere în română realizată de D. Stăniloae este făcută după textul grecesc apărut în a II-a ediţie a *Filocaliei greceşti*, I, Atena, 1893, 140-164; vezi *Cuvânt ascetic*, în *Filocalia*, I, 311-359.

[4] Sfântul Ioan Carpathiul, *Cuvânt ascetic şi foarte mângâietor, către monahii care l-au îndemnat din India, întregind numărul celor o sută de capete*, în *Filocalia*, IV, traducere D. Stăniloae, Bucureşti, Humanitas, 2005, 139-143.

[5] Titlul complet al acestei scrieri maximiene este *Λόγος ἀσκητικὸς κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν* (*Liber asceticus. Per interrogationem et responsionem*).

[6] Influenţa acestui text a fost imensă nu doar în spaţiul bizantin, ci şi în cel slav. Totuşi, în mod inexplicabil, aşa cum sesizează pe bună dreptate unii exegeţi (P. Argárate, spre exemplu) această scriere maximiană nu a fost inclusă nici în ediţia *princeps* a Filocaliei (Veneţia, 1782), nici în versiunea publicată în slavonă, Добротолюбие (Moscova, 1793).

timpurile, constă în numărul mare de manuscrise (aproximativ 100) păstrate ale acestei scrieri maximiene. Mai mult decât atât, un exeget precum P. Argárate consideră că *Liber Asceticus* este una dintre operele cele mai captivante din întreaga literatură a spiritualităţii creştine[7]. În mod justificat ne putem întreba alături de acest autor de unde vine forţa de seducţie a acestui text relativ simplu[8] la o primă lectură? Pe de altă parte, I.-H. Dalmais nu crede în aparenta simplitate a scrierii maximiene, considerând că suntem în faţa unui text ce reflectă o „puternică sinteză teologică”[9].

În opinia lui P. Argárate, *Liber Asceticus* este „une oeuvre fort originale au delà d'un langage partagé avec le reste de la littérature monastique. Cela devient clair, déjà au début du texte, avec la question sur le «but» ou finalité (σκόπος) de l'incarnation du Seigneur. Ici se trouve précisément le mérite de l'œuvre de Maxime. Elle réussit à établir le rapport entre ascèse et théologie, en fixant la pratique ascétique dans la christologie”[10]. La o primă lectură interpretarea lui P. Argárate pare corectă. Totuşi, citind mai atent, unele nuanţe se pot deosebi.

Mai întâi, nu ştiu dacă textul maximian este unul „foarte original” (cu siguranţă, Maxim nu ar fi intenţionat aşa ceva)[11]. Dincolo de

---

[7] Pablo Argárate, *«Car mes iniquités dépassèrent ma tête». Les fonctions du texte biblique dans la section katanyktique du Logos asketikos de Maxime le Confesseur*, în *The reception and interpretation of the Bible in late antiquity*, Lorenzo Di Tommaso & Lucian Turcescu (eds.), Leiden, Brill, 2008, 17-36.

[8] La prima vedere, *Liber Asceticus* este redactată într-o formă accesibilă, deoarece se adresa monahilor simpli, de regulă la începutul parcursului duhovnicesc, fără o pregătire teoretică avansată. Cel care a realizat ediţia critică a acestui text maximian, Peter van Deun, consideră că „l'oeuvre est d'un équilibre et d'une plénitude remarquables, et se caractérise par un langage très simple et par de nombreuses citations bibliques” (*Maximi Confessoris Liber asceticus*, editus a Peter van Deun adiectis tribus interpretationibus latinis sat antiquis editis a Steven Gysens, Turnhout, Brepols, 2000 (*CCSG* 40), XV).

[9] I.-H. Dalmais, *La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur d'après le 'Liber Asceticus'*, *Irénikon* 26, 1953, 17-39.

[10] P. Argárate, *op. cit.*, 20-21. Parafrazând învăţătura maximiană, acest autor afirmă că „le but et le sens du mystère du Christ c'est la divinisation de l'homme” (*ibidem*, 21). Vezi şi I.-H. Dalmais, *op. cit.*, 23: „En élargissant la perspective d'un ascétisme trop immédiatement anthropocentrique à une vision vraiment christologique, Maxime assure à la suite de son enseignement des bases fermes, en même temps qu'il pose des exigences mal discernées jusqu'alors”.

[11] Este adevărat că „tradiţia răsăriteană nu a născut niciodată un teolog de statura lui Augustin sau Toma d'Aquino. «Statura» este măsurată prin amploarea

precizările explicite ale Sfântului Maxim din debutul unor scrieri ale sale, precum „nici acestea nu sunt roadele cugetării mele. Ci, străbătând scrierile Sfinţilor Părinţi şi culegând de acolo cele ce stau în legătură cu tema noastră, am îndesat lucruri multe în cuvinte puţine, ca să fie uşoare de ţinut minte”[12], un argument pentru „lipsa de originalitate” din *Liber Asceticus* poate fi considerat însăşi întrebarea de la începutul textului: „care a fost scopul întrupării Domnului?”, întrebare frecventă în marea majoritate a scrierilor ascetice ale timpului[13].

În al doilea rând, „în tradiţia răsăriteană nu s-a făcut niciodată o distincţie netă între Mistică şi Teologie, între trăirea personală a tainelor dumnezeieşti şi dogma afirmată de Biserică”[14]. Cu alte cuvinte, „mistica creştină e o teologie interiorizată”[15].

În al treilea rând, nu există nici o urmă de îndoială că dimensiunea hristologică, fundamentală pentru întreaga operă maximiană, se regăseşte şi în *Liber Asceticus*. În acest sens, A. E. Kattan sesizează în mod just că „interpretarea biblică a Mărturisitorului se încadrează în cadrul mai larg al teologiei sale hristocentrice”[16]. În *Liber Asceti-*

---

gândirii, originalitate şi influenţă, iar acestea nu erau calităţile preţuite de bizantini. Ei preţuiau fidelitatea faţă de tradiţia existentă. În Răsărit, nu vom găsi un şir de genii impozante, ci un fel de mişcare simfonică, în care rolul unui mare gânditor este acela de a integra şi de a ordona ceea ce nu au spus ceilalţi de dinaintea sa într-un mod fragmentar” (David Bradshaw, *Metafizica energiilor divine şi Schisma Bisericii*, traducere Dragoş Dâscă şi Vasile Bîrzu, Sibiu, Ecclesiast, 2010, 231).

[12] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste* (Cuvânt înainte către Elpidie), în *Filocalia*, II, traducere de D. Stăniloae, Bucureşti, Humanitas, 2009, 50.

[13] Antoine Lévy, *Le Christ au désert chez Maxime le Confesseur*, *Nicolaus*, 33, 2006, 279-300.

[14] Vladimir Lossky, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, traducere Vasile Răducă, Bucureşti, Anastasia, 1993, 36; vezi şi 37: „nu există Mistică creştină fără Teologie, dar mai ales, nu există Teologie fără Mistică”.

[15] Ieromonah Gabriel Bunge, *Părintele duhovnicesc şi gnoza creştină după avva Evagrie Ponticul* (cu două studii de Michael O'Laughlin), traducere Ioan I. Ică jr., Sibiu, Editura Deisis, 2000, 15. În opinia lui Gabriel Bunge, o dată cu prima „criză origenistă” (399-403) începe acea schismă între „spiritualitate” şi „teologie” ce străbate cu o intensitate mai mare sau mai mică întreaga istorie a Bisericii, pentru a sfârşi în cele din urmă – cel puţin în Occident – prin separaţia lor aproape totală. În Răsăritul creştin, isihasmul constituie o contrapondere eficace (*ibidem*, 23).

[16] Assaad Elias Kattan, *Verleiblichung und Synergie. Grundzüge der Bibelhermeneutik bei Maximus Confessor*, Leiden, Brill, 2004 (*Supplements to Vigiliae Christianae* 63), 273; vezi, de asemenea, Véronique Dupont, *Vivre l'impossible hu-*

cus, Maxim spune explicit că „în voia noastră stă mântuirea noastră”[17]. J.-M. Garrigues în lucrarea sa dedicată Sfântului Maxim comentează textul din *Liber Asceticus* „καὶ ἐν τῷ θελήματι ἡμῶν ἐστι λοιπὸν ἡ σωτηρία ἡμῶν” şi traduce astfel această afirmaţie extrem de importantă: „Désormais notre salut est dans notre pouvoir”[18]. Pe bună dreptate, Vasilios Karayiannis sesizează şi amendează caracterul confesional (catolic) al traducerii afirmând: „Nous ne sommes pas d’accord avec cette traduction, car elle absolutise la participation humaine à son salut, méprisant le rôle de la grâce divine. D’ailleurs cela va à l’encontre de l’enseignement de saint Maxime. Le texte en question met en évidence le rôle de l’homme ainsi que de la grâce divine pour le salut. Seulement le «καὶ» que Garrigues ne traduit pas, doit être traduit par «également». Voilà la traduction que nous proposons: «Dorénavant notre salut est également (καὶ) dans notre volonté»”[19]. Nu am amintit în mod întâmplător acest episod, din moment ce în Apus s-a constituit acum ceva vreme chiar o „şcoală” în jurul teologului dominican M.-J. Le Guillou, ai cărui discipoli: J.-M. Garrigues, J.-F. Léthel, F. Heinzer *et alii*, au scris diferite texte despre Maxim Mărturisitorul[20]. Pe scurt, pentru aceşti teologi, Maxim este considerat doar un simplu precursor al dominicanului Toma din Aquino (1225-1274) în anumite chestiuni esenţiale pentru dialogul dintre Apusul şi Răsăritul creştin. Motiv pentru care înclin să cred că traducerile şi interpretările acestor autori trebuie lecturate *cum granum salis*.

Aşadar, înţelegerea hristologiei maximiene devine esenţială pentru a descifra antropologia pe care o desfăşoară Maxim în tratatul *Liber Asceticus*. În acest sens, I. H. Dalmais susţine că „cette profession de foi christologique de Maxime fonde son enseignement ascé-

main dans la foi au Fils de Dieu. Une lecture du “Liber Asceticus” de saint Maxime le Confesseur, *Collectanea Cisterciensia*, 67, 2005, 67-79.

[17] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Liber* 42, 971-974 (trimitere după ed. crit.), în *Filocalia*, II, traducere D. Stăniloae, Bucureşti, Humanitas, 2005, 48.

[18] J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité avenir divin de l'homme*, Paris, Beauchesne, 1976, 119.

[19] Vasilios Karayiannis, *Maxime le Confesseur: Essence et énergies de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1993, 420, n. 54.

[20] Pentru o analiză critică a interpretărilor propuse de această „şcoală” vezi François Brune, *La rédemption chez saint Maxime le Confesseur*, *Contacts*, 30, 1978, 146-148.

tique”[21]. Ceea ce înseamnă că spre deosebire de asceza de sorginte evagriană, spre exemplu, preponderent antropologică, asceza maximiană este fundamental hristocentrică. Totuşi, prin cunoscuta formulare „Dumnezeu şi omul îşi sunt unul altuia modele”[22] este evidenţiată, pe de o parte, importanţa antropologiei în edificiul maximian, iar pe de altă parte, inseparabilitatea acesteia de paradigma hristologică.

Liber Asceticus*: ediţii şi studii*

Ediţia princeps a *Cuvântului ascetic* este publicată de François Combefis în anul 1675[23]. Dominicanul F. Combefis editează în două volume masive *opera omnia* a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Textul grec al tratatului *Liber Asceticus* este însoţit de o traducere latină şi se găseşte în primul volum, 367-393[24]. Se pare că dominicanul a folosit pentru editarea *Cuvântului ascetic* trei manuscrise din secolul al XI-lea (*Pr. gr.* 1098, 1145 şi 886). Astăzi, exegeţii consideră că F.

[21] I.-H. Dalmais, *op. cit.*, 20. Sau, prin cuvintele lui David Bradshaw, „în concepţia lui Maxim există o legătură intimă între rugăciunea neîncetată, lepădarea înţelegerii conceptuale şi transformarea impulsurilor trupeşti prin practica ascetică” (D. Bradshaw, *op.* cit., 207). Un bun cunoscător al operei maximiene, cardinalul Christoph Schönborn, afirmă în acest sens că „această doctrină ascetică care nu flatează sensibilitatea noastră are totuşi un scop pozitiv. Separarea de sensibil nu este ultimul cuvânt: sfârşitul este *integrarea* spirituală şi sensibilă. Dar această integrare nu se realizează la nivel sensibil” (C. Schönborn, *Plaisir et douleur dans l'analyse de S. Maxime, d'après les Quaestiones ad Thalassium*, în *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur, Fribourg, 2-5 septembre 1980*, édités par Felix Heinzer et Christoph Schönborn, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse, 1982, 273-284, aici 281).

[22] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 13, traducere D. Stăniloae, Bucureşti, EIBMBOR, 2006, 166 (*PSB* 80, 112). Asupra acestui aspect voi reveni pe larg în rândurile de mai jos.

[23] *S. Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiique philosophi, operum tomus primus (secundus) ex probatissimis quaeque mss. codicibus, Regiis, Card. Mazarini, Seguierianis, Vaticanis, Barberinis, Magni Ducis Florentinis, Venetis, etc., eruta, nova Versione subacta, Notisque illustrata*, opera et studio F. Combefis, I-II, Paris, 1675.

[24] *Maximi Confessoris Liber asceticus*, editus a Peter van Deun adiectis tribus interpretationibus latinis sat antiquis editis a Steven Gysens, Turnhout, Brepols, 2000 (*CCSG* 40), CCLXIII.

Combefis a intervenit de mai multe ori în textul manuscriselor[25]. Cu toate acestea, textul final publicat de acesta nu este considerat unul satisfăcător[26]. La rândul său, în anul 1860, J.-P. Migne nu a făcut decât să reediteze în mod fidel ediţia anterioară (F. Combefis) şi publică textul *Cuvântului ascetic* în volumul 90 din *Patrologiae cursus completus…*, *Series Graeca*, 912-956. Abia în anul 2000, neobositul bizantinolog – specializat în editarea scrierilor Sfântului Maxim – Peter van Deun publică prima ediţia critică a *Cuvântului ascetic*[27].

Chiar dacă în ultima perioadă corpusul maximian s-a bucurat de o atenţie deosebită din partea exegeţilor, scrierii *Liber Asceticus* i s-au dedicat doar două studii semnificative, şi anume acelea din anii ’50 semnat de părintele dominican I.-H. Dalmais[28] şi, mai aproape de noi, studiul profesorului de origine argentiniană P. Argárate[29]. Celor două studii dedicate exclusiv *Cuvîntului ascetic* se adaugă şi introducerile care însoţesc diversele traduceri ale textului maximian[30].

---

[25] Pentru Peter van Deun, „il est clair que le texte de *Liber Asceticus*, tel qu’il a été imprimé dans l’édition princeps, est très mauvais” (*Maximi Confessoris Liber asceticus…*, CCLXIV).

[26] P. Argárate, *op. cit.*, 19, n. 9.

[27] *Maximi Confessoris Liber asceticus…* Textul acestei ediţii este stabilit pe baza a 84 de manuscrise, cel mai vechi dintre ele fiind unul din secolul al IX-lea (Vaticanus, Pal. gr. 49, fols. 236-260). O sursă importantă pentru ediţia critică stabilită de bizantinologul Peter van Deun o reprezintă manuscrisul Bc, datând din secolul al XVIII-lea, care se găseşte la Biblioteca Academiei din Bucureşti; cu privire la ediţia critică stabilită de Peter van Deun vezi şi precizările lui P. Argárate, *op. cit.*, 19, n. 12, 13 şi 14.

[28] I.-H. Dalmais, *op. cit.*, 17-39.

[29] P. Argárate, *op. cit.*, 17-36.

[30] Pentru traducerile în latină ale textului maximian avut în vedere vezi Steven Gysens, *Les traductions latines du Liber Asceticus (CPG 7692) de saint Maxime le Confesseur*, *Augustiniana*, 46, 1996, 311-338. Cunosc următoarele traduceri ale *Cuvântului ascetic* în limbile vernaculare: **1. germană**: Maximilian Garbas, *Des heiligen Maximus Confessor Buch vom geistlichen Leben (Liber Asceticus)*, Breslau, 1925; Friedrich Murawski, *Führer zu Gott. Eine Auswahl aus griechischen Kirchenschriftstellern in freier Übersetzung*, Mainz, Religiöse Geister, 1926, 13-37; Basilius Hermann, *Weisheit, die betet. Maximus der Bekenner 580-662*, Würzburg, Rita-Verlag, 1941, 182-206; Guido Bausenhart, *Maximus der Bekenner. Drei geistliche Schriften*, Einsiedeln-Freiburg im Breisgau, Johannes, 1996, 55-100; **2. italiană**: Raffaele Cantarella, *Le mistagogia ed altri scritti*, Florence, Testi Cristiani, 1931, 30-99; Mario Dal Pra, *Il libro ascetico*, „Breviari mistici” nr. 19, Milano, Fratelli Bocca, 1944; Aldo Ceresa-Gastaldo, *Umanità e divinità di Cristo*, Roma, Città nuova, ^{1}1979, ^{2}1990, 23-62 (*Collana di testi patristici* 19); **3. engleză**: Policarp Sherwood, *The ascetic Life. The Four Centuries on Charity (Ancient Christian*

Liber Asceticus este considerat de marea majoritate a exegeţilor[31] drept un text autentic al Sfântului Maxim şi după datarea lui P. Sherwood[32], adoptată de cei mai mulţi dintre exegeţi, aparţine perioadei de tinereţe a mărturisitorului, adică în jurul anului 626 (totuşi, trebuie precizat că la această dată Maxim avea 46 de ani, adică nu era chiar foarte tânăr). Un posibil argument pentru datarea timpurie a *Cuvântului ascetic* poate fi aflat în Prologul *Capetelor despre dra-*

Writers), London and Westminster, Maryland, The Newman Press and Longmans, Green and Co., 1955, 103-135; vezi şi Introducerea specială, 99-101; **4. suedeză**: Maxim Mauritsson, *Asketisk bok*, Malmö, Församlingen, 1963; **5. franceză**: Placide Deseille, *L'Évangile au désert, des premiers moines à saint Bernard*, Paris, Cerf, col. *Chrétiens de tous les temps*, 1965, 161-193; reedit., Paris, Cerf, 1999, 227-267; **6. poloneză**: Albeert Warkotsch, *Antologia życia wewnetrznego, Dialog o życiu wewnetrznym, Ksiega miłości, Ksiega oświeconych, Wykład modlitwy pańskiej, List o miłości*, Poznan, 1981, 253-273; **7. greacă**: E. Meretakès, Μαξίμου τοῦ Ὁμολογητοῦ, *Μυσταγωγία; 400 Κεφάλαια περὶ ἀγάπης; Λόγος ἀσκητικός; 200 Κεφάλαια θεολογικά*, Tesalonic, 1985 (*Φιλοκαλία τῶν νηπτικῶν καὶ ἀσκετικῶν* 14), 354-443; **8. sârbo-croată**: Artemije Radosavljević, *Свети Максим Исповедник, Подвижничко слово. Превод, Свети Кнез Лазар*, 1, 1993, 63-83; traducere reluată în *Изабрана дела (400 глава о љубави - Подвижничко слово – Мистагогија)*, Prizren, 1997, şi în *Луча/Luca*, 21-22, 2004-2005, 62-87; **9. spaniolă**: P. Argárate, *Máximo el Confesor, Tratados Espirituales. Diálogo Ascético. Centurias sobre la Caridad. Interpretación del Padre Nuestro*, Madrid, Ciudad Nueva, 1997 (*Biblioteca de Patrística* 37), 45-85; **10. română**: D. Stăniloae, *Cuvânt ascetic*, in *Filocalia*, II, 23-49 (*Cuvânt ascetic* reeditat împreună cu *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru* într-un singur volum, Bucureşti, EIBMBOR, 2011). Îmi este cunoscută, de asemenea, şi traducerea realizată de către discipolii lui Paisie Velicicovschi (1722-1794) de la începutul secolului XIX. Textul *Cuvântului ascetic* se află alături de alte scrieri maximiene în manuscris la Biblioteca Academiei Române, MSS 1455: f.285r *Cuvînt pustnicesc prin întrebare şi răspundere* (înc: „un frate a întrebat pe un bătrîn zicînd: Te rog pe tine, părinte...” 45 de capete); G. Ştrempel, *Catalogul manuscriselor româneşti*, B.A.R., I, 1-1600, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1978, 336-337; pentru indicaţii bibliografice referitoare la scrierea *Liber Asceticus* vezi Maria-Luisa Gatti, *Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso*, Milano, Vita e Pensiero, 1987, 64-66; şi Jean-Claude Larchet, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, traducere de Marinela Bojin, ediţie îngrijită de Dragoş Bahrim, Iaşi, Doxologia, 2013 (*Patristica. Studii* 3), 85-86.

[31] Doar exegeţii Chrestou şi Nikolaou contestă autenticitatea acestei scrieri maximiene. Pentru discutarea argumentelor propuse de aceştia vezi P. van Deun, în *Maximi Confessoris Liber asceticus...*, XVI.

[32] Policarp Sherwood, *An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Roma, Studia Anselmiana, 1952, 26.

goste unde Sfântul Maxim trimite la acest text[33]. „În ansamblu, stilul simplu al *Cuvântului ascetic* se prezintă foarte asemănător cu acela din *Capete despre dragoste*, la care, de asemenea, această operă este în mod explicit asociată de Maxim însuşi (*Capete despre dragoste*, Prolog), şi o astfel de asemănare mărturiseşte în opinia mea aceeaşi perioadă de compunere („*composition*"), către anul 626, şi nu o perioadă mai avansată, către sfârşitul vieţii lui Maxim, cum presupune părintele Dalmais"[34].

Pe de altă parte, contrar majorităţii exegeţilor, I.-H. Dalmais consideră că *Liber Asceticus* este ultima scriere a lui Maxim Mărturisitorul şi nu reprezintă altceva decât „testamentul său spiritual"[35]. Opinie împărtăşită şi de către I. Ică jr., care consideră că această scriere ascetică trebuie considerat drept „testamentul spiritual" al Sfântului Maxim Mărturisitorul. Argumentul pe care se sprijină opţiunea profesorului sibian este următorul: „simplificarea vocabularului, esenţializarea gândirii, insistenţa repetată pe iubirea de vrăjmaşi drept criteriu suprem, aluziile la calomnii şi la abandonarea de prieteni, ne duc cu gândul mai degrabă la bătrânul Maxim, exilat, învins în aparenţă de către adversari, supus oprobiului unui proces politic, şi aşteptându-şi în liniştea rugăciunii şi meditaţiei martiriul"[36].

Aşa cum reise din forma şi conţinutul său, *Liber Asceticus* este un text scris în mediul monastic pentru „locuitorii" acestui spaţiu[37], aspect care evidenţiază, încă o dată, „caracterul preponderent monahal al teologiei transmise de Sfântul Maxim"[38]. Problemele teoretice

---

[33] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capetelor despre dragoste* (*Cuvânt înainte către Elpidie*), în *Filocalia*, II, 50. Destinatarul acestei scrieri maximiene (*Liber Asceticus*) poate fi, tot în mod probabil, acelaşi Elpidie.

[34] Aldo Ceresa-Gastaldo, *Tradition et innovation linguistique chez Maxime le Confesseur*, in *Maximus Confessor. Actes du Symposium …*, 123-137, aici 128.

[35] I.-H. Dalmais, *L'oeuvre spirituelle de Saint Maxime le Confesseur. Notes sur son développement et sa signification*, *Supplément de la Vie Spirituelle* 21, 1952, 216-226, aici 224.

[36] Ioan I. Ică jr., *Mystagogia Trinitatis. Probleme ale teologiei trinitare patristice şi moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxim Mărturisitorul*, teză de doctorat în teologie, Cluj-Napoca, 1998, 431.

[37] „Într-o astfel de lectură de tip monahal, Scriptura, Părinţii şi dogmele nu erau supuse unei analize intelectuale – exterioare –, ci mai degrabă unei asimilări existenţiale, al cărei scop era nu cunoaşterea detaşată, cât întruparea însăşi substanţei revelate şi spirituale vehiculate de aceste scrieri" (*ibidem*, 430).

[38] Alexandru Atanase Barna, *Sensul şi întrebuinţarea termenului-concept de experienţă (peĩra) în viaţa şi opera Sfântului Maxim Mărturisitorul (580-662)*,

sunt minimalizate sau cu totul absente. Dimensiunea practică este esenţială. În acest sens, David Bradshaw consideră că „cea mai mare dificultate în înţelegerea tradiţiei răsăritene a fost întotdeauna faptul că este atât de adânc fixată într-o practică trăită”[39]. Pentru orice lector atent al scrierilor sale, este limpede faptul că „Sfântul Maxim nu face presupuneri în maniera scolasticilor din Evul Mediu, deoarece ele marchează o distanţă de terenul solid al teologiei biblice şi patristice a Bisericii, care este «o teologie a faptelor», adică a datelor istoriei sfinte a revelaţiei lui Dumnezeu trinitar în lume, pentru mântuirea omului căzut”[40].

Din punct de vedere al genului literar, textul maximian poate fi încadrat în diverse categorii, scăpând totuşi unei clasificări foarte stricte. P. Argárate, plecând de la alte interpretări, discută despre acest text ca despre un *tratat* sau un *dialog*. La fel de bine, textul maximian poate fi considerat un *tratat sub forma unui dialog*. În tot cazul, *Liber Asceticus* se încadrează şi prelungeşte astfel tradiţia *Apophtegmata Patrum*, scrieri construite plecând de la întrebări şi răspunsuri (ἐρωταποκρίσεις)[41].

Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian” din Bucureşti, IV, 2004, 643-691, aici 655.

[39] D. Bradshaw, *op. cit.*, 12.

[40] Artemije Radosavljevic, *Le problème du «présupposé» ou du «non-présupposé» de l'Incarnation de Dieu le Verbe*, în *Maximus Confessor. Actes du Symposium…*, 193-206, aici 199: „S. Maxime ne saurait faire des hypothèses a la manière des scolastiques du moyen âge, puisqu'elles marqueraient un éloignement du sol solide de la thèologie biblique et patristique de l'Eglise, qui est «une thèologie des faits», c'est-à-dire des données de l'histoire sacrée de la révélation du Dieu trinitaire au monde, pour le salut de l'homme déchu”.

[41] *Maximi Confessoris Liber asceticus…*, XVI; pentru acest mod de a scrie textele vezi şi Gustave Bardy, *La littérature patristique des 'Quaestiones et Responsiones' sur l'Ecriture Sainte*, *RBi* 41, 1932, 216-236 şi 341-369; vezi, de asemenea, H. Hunger, *Erotapokriseis*, *Lexikon des Mittelaters*, III, München-Zürich, 1986, 2183; vezi şi Annelie Volgers & Claudio Zamagni, *Erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer Literature in Context*, Leuven-Paris, Peeters, 2004 (*Contributions to Biblical Exegesis and Theology* 37); vezi, de asemenea, *La littérature des questions et réponses dans l'Antiquité païenne et chrétienne: de l'enseignement a l'exégèse. Actes du colloque tenu à l'université d'Ottawa les 25 et 26 septembre 2009*, Marie-Pierre Bussières (éd.), Turnhout, Brepols, 2013 (*Instrumenta patristica et mediaevalia* 64). Cum bine se cunoaşte, acest gen (ἐρωταποκρίσεις) era îndrăgit de Maxim, drept dovadă în acest sens stau scrieri maximiene fundamentale precum *Questiones ad Thalassium*, *Ambigua ad Ionannem*, *Ambigua ad Thomam*, *Questiones et dubia* şi *Questiones ad Theopemptum*.

***Structura şi mesajul scrierii* Liber Asceticus**

Cuvântul ascetic este structurat astfel[42]: prima secţiune (1-15) se desfăşoară în jurul întrebării iniţiale privitoare la scopul întrupării Domnului; a doua secţiune (16-26) este dedicată luptei spirituale pe care o duce cel angajat în parcursul duhovnicesc pentru a ajunge la imitarea lui Hristos; a treia secţiune (27-39) începe cu întrebarea fratelui: De ce, Părinte, nu am străpungerea (κατάνυξις)[43] inimii?"[44] (această a treia secţiune îl interesează în mod special pe P. Argárate în studiul său); a patra secţiune (40-45) este o lungă prezentare a pocăinţei, a conversiunii (μετάνοια).

Pentru a înţelege mai bine mesajul transmis de autor, cred că ar trebui să aflăm un răspuns la întrebarea: pentru cine scrie Maxim acest *Liber Asceticus*? Fără nici o îndoială, Maxim nu a scris pentru filosofi, adică pentru acei „filosofi din afară", preocupaţi prin excelenţă de chestiunile teoretice, ci pentru acei monahi care au ajuns la un anumit nivel al cunoaşterii (γνῶσις - 1 *Cor*. 2, 6-7). Dar, prin ce modalitate putem dobândi această cunoaştere a lui Dumnezeu? Din textele Sfântului Maxim reiese că Întruparea Cuvântului este triplă: i) Întruparea Cuvântului în *logoi* ai creaturilor, în momentul creaţiei; ii) Întruparea Cuvântului în *logoi* ai Scripturii[45] şi iii) Întruparea Logosului în trupul omenesc[46]. Astfel, îl putem cunoaşte pe Dumnezeu într-un mod întreit: contemplând cele create, din Scripturi şi, în mod desăvârşit, prin Întruparea Cuvântului. Această cunoaştere întreită este accesibilă omului în funcţie de etapa pe care a atins-o în cadrul urcu-

---

[42] Pentru prezentarea structurii textului maximian vezi şi P. Argárate, *op. cit*., 25-26.

[43] Termenul κατανύξεως apare şi în *Rm*. 11, 8: „καθὼς γέγραπται, Ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν, καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας". De acest termen (κατανύξεως) în *Liber asceticus* se ocupă în detaliu P. Argárate, *op. cit*., începând în special cu 26, vezi şi n. 46.

[44] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Liber* 27, 467, în *Filocalia*, II, 34.

[45] Învăţătură care va dăinui vreme de secole nu doar în spaţiul bizantin. Un autor precum Hervé de Bourg-Dieu (aprox. 1080-1150) afirma că: „*Christus in littera continetur*" („Hristos este conţinut în literă"); *Comentariu la Epistolele pauline. La 1 Corinteni 1* (*PL* 181, 824 C).

[46] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 33, trad. D. Stăniloae, Bucureşti, EIBMBOR, 2006, 369-370; vezi şi Vasilios Karayiannis, *Maxime le Confesseur. Essence et énergies de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1993, în special capitolul *La connaissance de Dieu*, 395- 460.

şului duhovnicesc: *legea naturală* (φυσικοῦ νόμου), *legea scrisă* (γραπτοῦ νόμου) şi *legea harului* (χάριτος νόμου)[47]. Dar, oricât de îmbunătăţită duhovniceşte ar fi o persoană la un moment dat, niciodată nu va avea o cunoaştere a fiinţei lui Dumnezeu, ci doar a manifestărilor, a lucrărilor, Sale. În acest loc intervine distincţia patristică dintre teologie (θεολογία) şi iconomie (οἰκονομία), magistral exprimată de Sfântul Maxim prin cuvintele: „θεολογίαν μὲν γὰρ διδάσκει σαρκούμενος ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος, ὡς ἐν ἑαυτῷ δεικνὺς τὸν Πατέρα καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον”[48].

Aşa cum reiese din textele sale (a se vedea cu precădere prologul *Mystagogiei* şi cel al *Răspunsurilor către Thalasie*), Sfântul Maxim probabil nu ar fi intenţionat să scrie nici *Liber Asceticus*, dacă nu ar fi fost de folos monahilor care l-au şi cerut[49]. Cu siguranţă, în anii de monahism, Maxim a putut trăi, experimenta, ceea ce a scris[50]. Sfântul mărturisitor nu a trăit decât în conformitate cu ceea ce a scris; dar mai ales, a scris numai ceea ce a trăit. Pentru el, cuvântul scris rămâne în ultimă instanţă doar un simplu „leac (φάρμακον) împotriva uitării şi ca ajutor al amintirii”[51]. Doar atât, nimic mai mult. Totuşi, nu trebuie uitat faptul că indiferent despre ce „leac” este vorba, acesta nu trebuie administrat oricui, ci doar acelor care au nevoie de el. Ceea

---

[47] Pentru aceste trei legi generale în textele lui Maxim, vezi, între altele, *Răspunsuri către Thalasie*, 64, în *Filocalia*, III, trad. D. Stăniloae, Bucureşti, Humanitas, 2005, 353; 65 (368). Nu trebuie uitat fapul că, în optica Sfântului Maxim – aspect subliniat frecvent şi de D. Stăniloae – tot urcuşul duhovnicesc se realizează *în* şi *prin* Hristos.

[48] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Orationes Dominicae brevis expositio*, *PG* 90, 876 C (*Filocalia*, II, 230: „*Teologie* ne învaţă Cuvântul lui Dumnezeu prin faptul că se întrupează, arătând în Sine pe Tatăl şi pe Duhul Sfânt”).

[49] „În ciuda caracterului lor adesea savant, toate operele maximiene nu sunt lucrări de erudiţie scrise în liniştea unei biblioteci pentru un public intelectual şi urmărind obiective academice. Ele toate au fost scrise în contextul viu al formării duhovniceşti în cadrul unor comunităţi monahale concrete” (Ioan I. Ică jr.*, op. cit.*, 429-430).

[50] E. Bianchi vorbeşte de „acei «martiri» ai credinţei care au ştiut să întrupeze în viaţa lor Evanghelia însăşi în toată bogaţia ei” (Enzo Bianchi, *Ascultând Cuvântul – pentru lectura duhovnicească a Scripturii în Biserică*, traducere Maria-Cornelia Ică jr., Sibiu, Deisis, 9).

[51] Maximi Confessoris, *Mystagogia*: *una cum Latina interpretatione Anastasii Bibliothecarii*, edita a Christian Boudignon, Turnhout, Brepols (*CCSG* 69), 14 [4]; vezi şi Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, trad. D. Stăniloae, Bucureşti, EIBMBOR, 2000, 9.

ce metamorfozează dintr-o dată simplul „leac" într-o chestiune vitală, salvatoare.

Dacă „leacul" nu poate fi administrat oricui, atunci, fără nici o îndoială, nu poate fi prescris de oricine, ci doar de o persoană care l-a experimentat, trăit. Poate nu întâmplător, toată construcţia din *Liber Asceticus* pivotează în jurul unei întrebări frecvente şi fundamentale în acelaşi timp: „Ce trebuie să fac ca să mă mântuiesc?" (*Fp*. 16, 30) sau „Rogu-te, Părinte, să-mi spui care a fost scopul întrupării Domnului?"[52]. Atunci când tânărul cere, întreabă, bătrânul transmite acestuia nu neapărat o dogmă, o învăţătură aparte, ci o experienţă trăită de el[53]. Aspect ce reise limpede din acest dialog: fratele întreabă „care a fost scopul întrupării Domnului?", iar bătrânul răspunde: „scopul întrupării Domnului a fost mântuirea noastră"[54]. În rândurile textului maximian *Liber Asceticus*, care nu este altceva decât un dialog despre posibilitatea mântuirii, „descifrăm un spaţiu în care, deşi avem contactul zilnic al tânărului cu sursa explicativă, simbolul de credinţă, acestuia îi lipseşte fundalul experienţial, şi pentru aceasta se îndreaptă spre Bătrân ca la un izvor de cunoştinţă"[55].

O altă întrebare a tânărului, fundamentală pentru mesajul textului maximian, se referă la străpungerea (κατάνυξις) inimii: „De ce, Părinte, nu am străpungerea inimii?"[56]. În pofida înţelegerii (comprehensiunii) intelectuale, Părintele susţine că fratele nu *simte* străpungerea inimii. Bătrânul continuă afirmând că doar frica <de Dumnezeu> (φόβος Θεοῦ)[57] poate duce la străpungerea inimii: „pentru că fri-

---

[52] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Liber* 1, 1-2, în *Filocalia,* II, 2005, 23.

[53] Pentru rolul pe care îl juca bătrânul, părintele duhovnicesc, în comunitatea monahală vezi lucrarea clasică semnată de Irénée Hausherr, *Paternitatea şi îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creştin*, trad. M. Vladimirescu, Sibiu, Deisis, [2]2012.

[54] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Liber* 1, 1-2, în *Filocalia*, II, 23.

[55] Alexandru A. Barna, *op. cit*., 667.

[56] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Liber* 27, 467, în *Filocalia*, II, 34.

[57] *Eccl*. 12, 13 şi *Rm*. 3, 18, ultimul text este citat de Maxim în mai multe rânduri în textul său prin gura bătrânului (vezi, spre exemplu, *Liber* 32, 586-587); vezi şi analiza ocurenţelor termenului φόβος realizată de P. Argárate, *op. cit*., 29 *sqq*. Pentru raportul frică-iubire la Maxim, vezi, între altele, şi prologul la *Scurtă tâlcuire la Rugăciunea domnească*. Pe de altă parte, cumva dintr-o altă perspectivă, Augustin remarcă faptul că frica este un obstacol insurmontabil în calea adevărului (*In Iohannis evangelium tractatus,* 2, 9).

ca (φόβος) de Dumnezeu nu este înaintea ochilor noştri”[58]. În ochii unei persoane care a trăit nu o dată frica în mod cotidian, frecvenţa acestei noţiuni în textul maximian poate induce o anumită nedumerire prin comparaţie cu mesajul fundamental al creştinismului: ἀγάπη. Poate şi din acest motiv, într-una din scrierile sale, Maxim resimte nevoia să deosebească, plecând de la două pasaje scripturistice: *Ps*. 33, 9[59] şi I *In*. 4, 18[60], între două paliere referitoare la înţelegerea fricii de Dumnezeu: „După cum am spus, frica („temerea”, traducere Stăniloae peste tot în acest fragment) fiind îndoită, una este curată şi alta necurată. Astfel frica ce se naşte din aşteptarea pedepsei pentru greşeli, având drept pricină a naşterii sale păcatul, întrucât nu este curată, nu va rămâne pentru totdeauna, ci va dispărea împreună cu păcatul, prin pocăinţă. Dar frica curată, care stăruie întruna, chiar fără amintirea păcatelor, nu va înceta niciodată, fiindcă este fiinţială. Ea ţine oarecum de raportul lui Dumnezeu cu făptura, ca Unul ce-şi face vădită tuturor mărirea Sa naturală care e mai presus de toată împărăţia şi puterea. Cel ce nu se teme, aşadar, de Dumnezeu ca judecător, dar Îl venerează pentru slava covârşitoare a puterii Sale nemărginite, cu drept cuvânt nu are nici o lipsă, fiind desăvârşit în iubire”[61]. Prin prisma acestui fragment citat putem înţelege fără dificultăţi despre ce frică de Dumnezeu vorbeşte Maxim în *Liber Asceticus*. Mai mult decât atât, în ierarhia dobândirii virtuţilor, Maxim îi numeşte „pe cei începători, care se află la porţile curţii dumnezeieşti a virtuţilor, temători” (φοβουμένους)[62]. Poate acesta este motivul pentru care Maxim invocă atât de frecvent frica (φόβος) în textul său, scrierea fiind una adresată celor la început de drum în viaţa monahală, acelora care „din pricina temerii li s-a rânduit tăcere”[63]. Ca şi în textele altor Părinţi, şi la Maxim întâlnim cele trei niveluri spirituale pe care le poate parcurge un credincios: 1. οι πιστοί, adică cei care se iniţiază în credinţă; 2. οι πρακτικοί, adică cei care practică virtuţile; 3. οι γνωσ-

[58] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Liber* 27, 468-471, în *Filocalia*, II, trad. D. Stăniloae (uşor modificată) 34.

[59] „Temeţi-vă de Domnul toţi sfinţii Lui, că n-au lipsă cei ce se tem de El”.

[60] „În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârşită alungă frica, pentru că frica are cu sine pedeapsa, iar cel ce se teme nu este desăvârşit în iubire”.

[61] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Thalasie*, 10, în *Filocalia*, III, traducere D. Stăniloae (uşor modificată), 57.

[62] *Ibidem*, 10, în *Filocalia*, III, 56.

[63] Idem, *Capete teologice...*, I, 30, în *Filocalia*, II, 125.

τικοί, adică cei care au ajuns la desăvârşire, la adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu[64]. Din cele de mai sus se poate deduce cu uşurinţă că φοβουμένους se identifică cu οι πιστοί, adică celor cărora le este dedicat *Liber Asceticus*.

Hermeneutica biblică în Liber Asceticus

I. Arta interpretării (hermeneutica) dobândeşte noi valenţe odată cu răspândirea creştinismului. În acest sens, „este important să observăm că Hristos este Cel tălmăcit prin intermediul Scripturii, iar nu Scriptura este interpretată în sine; sarcina teologică nu este aceea de a înţelege «sensul originar» al unui text vechi, aşa cum îşi propune cercetarea istorico-critică, ci de a-L înţelege pe Hristos, Care, fiind tălmăcit «după Scripturi», devine singurul subiect al Scripturii în întregime”[65]. Aşa cum vom vedea în rândurile de mai jos, *Liber Asceticus* al Sfântului Maxim confirmă pe deplin „interpretarea lui Hristos în Scripturi”. La finalul acestor rânduri vom observa că îndemnul maximian este unul relativ simplu: textele trebuie să ne întâlnească uneori şi pe drumul Damascului.

Ca pentru orice alt Părinte al Bisericii, autorităţile pe care Maxim îşi fundamentează orice demers sunt: 1. Sfânta Scriptură; 2. Dogmele Sinoadelor ecumenice. 3. Învăţătura Sfinţilor Părinţi. Fără nici o îndoială, cel puţin în *Liber Asceticus*, textul Scripturii este citat masiv. Cu toate acestea, aşa cum remarcă Părintele Constantin Coman, exegeza contemporană nu-l consideră pe Maxim Mărturisitorul între exegeţii Sfintei Scripturi[66]. Nu cred însă că această generalizare este

---

[64] Idem, *Răspunsuri către Thalasie*, 10, în *Filocalia*, III, 56; vezi, între altele, şi *Capete teologice...*, I, 30, în *Filocalia,* II, 125; I, 34 (126) *et passim*.

[65] John Behr, *Formarea teologiei creştine*, I, *Drumul spre Niceea*, trad. Mihail G. Neamţu, Bucureşti, Sophia, 2004, 46; teză esenţială însuşită, printre alţii, şi de traducătorul lui J. Behr în română: Mihail Neamţu, *Gramatica Ortodoxiei*: *tradiţia după modernitate*, Iaşi, Polirom, 2007, 67: „preocuparea constantă a primilor teologi creştini ai Bisericii primare nu era atât pentru interpretarea Scripturilor cât pentru interpretarea lui Hristos în Scripturi”; din această perspectivă este limpede că „pentru Sfinţii Părinţi, Biblia este Hristos, fiindcă fiecare din cuvintele ei ne pune în prezenţa Sa: «El, pe care-L caut în Scripturi» (Augustin, *Confesiuni*, II, 2)”; Paul Evdochimov, *Vârstele vieţii spirituale*, traducere Ion Buga, Bucureşti, Christiana, 1993, 192.

[66] Spre exemplu, un autor precum Bernard de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. Les Pères grecs et orientaux* (4 vol.), I, Paris, Cerf, 1980, 9: „dans cette introduction, le lecteur ne trouvera rien sur Gregoire de Nazianze, Basil,

valabilă până la capăt, nu toată exegeza contemporană împărtăşeşte aceeaşi opinie. În sprijinul acestei ultime afirmaţii aş invoca doar câţiva autori care s-au preocupat explicit în textele lor de hermeneutica maximiană: V. Croce[67], P. M. Blowers[68], A. E. Kattan[69] şi P. Argárate[70].

Dincolo de ce spune exegeza contemporană, cert este faptul că în *Liber Asceticus*, poate mai mult decât în alte lucrări ale sale, Maxim îşi „etalează" calitatea de excelent biblist[71], „un exeget veritabil al textelor biblice..., îşi întemeiază teologia sa pe istoria şi pe discursul biblic"[72]. Pentru Maxim, lectura Scripturii, atât de frecvent invocată în *Cuvântul ascetic*, este o adevărată *lectio divina*, în care interlocutorul-lector se descoperă implicat în evenimentele biblice[73], fiind adevăratul destinatar al Cuvântului lui Dumnezeu[74]. Întregul text maximian pare a fi construit în jurul formulei: „*Divina elloquia cum legente crescunt*" („Cuvintele dumnezeieşti cresc odată cu cel care le citeşte" – Grigorie cel Mare).

Cyrille de Jerusalem, Maxim le Confesseur, Jean Damascene". Acest text este invocat şi analizat de pr. Constantin Coman, *Premize ermineutice în lucrarea* Răspunsuri către Talasie *a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Contribuţii la o ermineutică biblică ortodoxă*, *Anuarul Facultăţii de Teologie Ortodoxă Bucureşti*, I, 2001, 69-105, aici 69. În acest articol, pr. C. Coman consideră că smerenia, ascultarea, experienţa duhovnicească, rugăciunea, iubirea au o importanţă hotărâtoare pentru actul hermeneutic.

[67] Vittorio Croce, *Tradizione e ricerca. Il metodo teologico di san Massimo il Confessore*, Milano, Vita e pensiero, 1974.

[68] Paul M. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor. An Investigation of the 'Quaestiones ad Thalassium'*, Indiana, Notre Dame, 1991.

[69] A. E. Kattan, *op. cit.*

[70] P. Argárate, *op. cit.*, 22 *sqq*.

[71] Principalele texte maximiene dedicate exclusiv exegezei biblice de către Maxim sunt: *Quaestiones ad Thalassium* (CPG 7688), *Quaestiones et dubia* (CPG 7689), *Expositio in Psalmum LIX* (CPG 7690), *Orationis dominicae expositio* (CPG 7691), *Quaestiones ad Theopemptum* (CPG 7696).

[72] Pr. C. Coman, *op. cit.*, 70-71.

[73] „Scriptura pretinde implicarea cititorului" (E. Bianchi, *op. cit.*, 17).

[74] Vezi în acest sens şi P. Argárate, *op. cit.*, 35.

Ca un „pătimitor al celor dumnezeieşti”[75], Maxim este foarte atent la textul Scripturii, deoarece aceasta este „polisemantic” (πολυσημόν)[76]. În mod limpede, pentru Maxim, „înţelesul Scripturii nu este acela care li se pare celor mulţi, ci altul decât acela care li se pare. Căci Logosul se face trup prin fiecare dintre cuvintele scrise”[77]. În acest ultim pasaj maximian, sesizăm ceea ce Paul M. Blowers numeşte „axioma fundamentală a hermeneuticii biblice <maximiene>, analogia dintre cosmos şi Scriptură”[78].

Maxim, ca unul dintre Părinţii care „cercetează cu duhul cele ale Duhului” (ἐρευνὰς μετὰ τοῦ πνεύματος τὰ τοῦ Πνεύματος)[79], vor-

---

[75] „οὐ μόνον μαθὼν ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα” („noi nu doar înţelegem ci şi pătimim cele dumnezeieşti”); Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile Dumnezeieşti*, II, § 9, trad. D. Stăniloae, Bucureşti, Paideia, 1996, 142: „nu numai a învăţăt, ci a şi pătimit cele dumnezeişti”; vezi şi scolia atribuită Sfântului Maxim la acest pasaj areopagitic (187).

[76] D. Stăniloae traduce prin „multe înţelesuri”; vezi Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Thalasie*, 64, în *Filocalia,* III, 335; vezi şi Paul M. Blowers, *Exegesis and spiritual pedagogy in Maximus the Confessor. An investtigation of the. Quaestiones ad Thalassium*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1992 (*Christianity and Judaism in Antiquity* 7), 185-192.

[77] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice...*, II, 60, în *Filocalia*, II, 171-172.

[78] Paul M. Blowers, *The Analogy of Scripture and Cosmos...*, 145; „for Maximus the Bible is, like the cosmos itself, a panorama of unity-in-diversity presided over by Christ” (*ibidem*, 148). Mai ales în *Ambigua* 10 Maxim discută despre „convergenţa reciprocă” dintre ordinea *cosmică* şi cea *scripturală* (Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Ambigua* 10, traducere D. Stăniloae, Bucureşti, EIBMBOR, 2006, 190-196; vezi şi *Mystagogia* 2-7, traducere D. Stăniloae, Bucureşti, EIBMBOR, 2000, 15-28; vezi, de asemenea, *Răspunsuri către Thalasie*, 32, în *Filocalia*, III, 118-119). Hans Urs von Balthasar este unul dintre primii exegeţi care se apleacă asupra acestei „analogii” (Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961, 289). Dintr-o altă perspectivă, Enzo Bianchi spune că înţelegerea tradiţională a Scripturii a recurs mereu la analogia întrupării (E. Bianchi, *op. cit.*, 44 *sqq*.).

[79] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Thalasie*, *Prolog*, în *Filocalia,* III, 23. Un monah apusean din secolul al XII-lea, Guillaume de Saint-Thierry, este foarte aproape de afirmaţia maximiană atunci când afirmă: „*Quo enim spiritu scripturae factae sunt, eo spiritu legi desiderant; ipso etiam et intelligendae sunt*” („Scripturile, în special, se cer a fi citite şi, de asemenea, înţelese, în duh, care le-a şi dictat”; Guillaume de Saint Thierry, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* (*Lettre d'Or*), introduction, texte critique, traduction et notes par J.-M. Déchanet, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985 (*SC* 223), § 121, 238-239. Prin intermediul traducerilor realizate de Johannes Scotus Eriugena din scrierile maximiene, învăţătura

beşte în scrierile sale despre o anumită „înţelegere apostolică”[80], ceea ce înseamnă că nu putem înţelege textul Scripturii fără primirea nemijlocită a cunoaşterii de la Hristos[81]. Înţelesul Scripturii presupune mai degrabă de lucrarea teandrică (divino-umană), care nu contrazice *anagogia*, dimpotrivă, deoarece urcuşul spiritual se realizează *în* şi *prin* Hristos. „*Trăirea Cuvântului* devine astfel un criteriu hermeneutic fundamental pentru înţelegerea Scripturii”[82]. Aşadar, interpretul este un „*Logo-for*”, un „purtător de Cuvânt şi, în acelaşi timp, un slujitor al Acestuia prin actul interpretării”[83].

II. „Cercetaţi Scripturile” (*In*. 5, 39). Citind textul maximian, îmi pare că autorul a scris *Liber Asceticus* având întotdeuna în minte acest îndemn din Evanghelie. În *Liber Asceticus* pot fi numărate nu mai puţin de 156 de citări explicite ale textelor biblice. Maxim invocă din Vechiul Testament: *Deuteronomul*, *1 Regi*, *3 Regi*, *Psalmi*, *Ecclesiastul*, *Iisus Sirah*, *Isaia*, *Ieremia*, *Ezechiel*, *Mihea*, *Ioil*, *Dan*, iar din Noul Testament: cele patru Evanghelii, diverse epistole ale lui Pavel, *1 Petru*, *Iacov*, *1 Ioan*[84]. Din acest motiv, profesorul de origine argentiniană afirmă că „le *Logos Asketikos* est d’une certaine perspective une méditation biblique prolongée. Tissu de citations bibliques abondantes tirées d’un grand nombre des livres de l’Ecriture… pourrait mener à voir en Maxime un compilateur… Toutefois, un regard plus attentif découvre une intention et un propos forts clairs dans la sélection des passages bibliques comme on en trouve ailleurs dans le travail éditorial de Maxime. Il ne s’agit pas d’une simple juxtaposition de textes et allusions bibliques, même si parfois la coordination n’est pas réussie d’une manière parfaite”[85].

Un argument care ar putea justifica frecventa citarea a Scripturii în *Liber Asceticus* se poate contura plecând de la învăţătura ma-

părintelui grec a putut fi cunoscută de către Guillaume de Saint-Thierry în chiar ani săi de formare în şcolile catedrale.

[80] 1 *Cor*. 2, 13: „cuvinte învăţate de la Duhul Sfânt”; vezi şi Sfântul Maxim Mărturisitorul*, Răspunsuri către Thalasie*, 11, în *Filocalia*, III, 59: „înţelesul exact al acestora e rezervat numai celor cu înţelegere apostolică, celor care au primit nemijlocit de la Cuvântul cunoştinţa”.

[81] În acest sens vezi şi pr. C. Coman, *op. cit*., 88 *sqq*.

[82] E. Bianchi, *op. cit*., 121.

[83] Gheorghe Popa, *Metoda istorico-critică şi două limite ale interpretării*, în *Limite ale interpretării*, Ştefan Afloroaei (coord.), Iaşi, Editura Fundaţiei Axis, 162.

[84] P. Argárate, *op. cit*., 27.

[85] *Ibidem*, 34-35.

ximiană (de sorginte origeniană), amintită ceva mai sus, potrivit căreia Logosul se întrupează şi în literele (cuvintele) Scripturii. Astfel, invocând Scriptura nu invoci pe altcineva decât Logosul însuşi. Aceasta cred că este sensul dorit de Maxim, atunci când apelează atât de frecvent la Scriptură.

Mai mult decât atât, toate frazele care sunt puse la începutul citatelor din Scriptură de către Maxim nu sunt fără semnificaţie. P. Argárate consideră că aceste fraze aşezate strategic la începutul textelor biblice furnizează o hermeneutică a pasajelor citate. În acelaşi timp, ele crează un ritm care străbate şi intensifică puterea acestor texte[86]. Îmi permit să fac în acest loc o consideraţie generală referitoare la interpretarea propusă de P. Argárate, în multe locuri absolut corectă: înclin să cred că nu toate textele biblice invocate mai ales în secţiunea „parénétique" (dimensiunea moralizatoare, care îndeamnă la virtute), se reduc doar la dimensiunea moralizatoare, ci la aceea existenţială, ontologică, de transformare a subiectului angajat pe drumul duhovnicesc. Cu alte cuvinte, „valoarea Scripturii nu e în primul rând pedagogică sau morală sau didactică, ci soteriologică"[87].

Astfel, dacă s-ar merge până la capăt doar cu perspectiva strict moralizatoare – cheie interpretativă asumată de marea majoritate a exegezei apusene –, nu s-ar putea justifica „interpretarea lui Hristos în Scripturi", care cred că este fundamentală în înţelegerea operei maximiene. În opinia mea, pericopa scripturistică de la care ar trebui să plece „interpretarea lui Hristos în Scripturi" este următoarea: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut (ἐξηγήσατο)"[88] (*In*. 1, 18; pentru ἐξηγήσατο vezi şi *Iov* 28, 27; *Fp*. 15, 14. Termenul ἐξηγήσατο are doar trei ocurenţe în Scriptură, traduse la noi prin „cunoscut", „istorisit" şi prin „pus în lumină"?! (în textul din *Fp*. 15, 14, ἐξηγησάμενος tradus tot prin „istorisit"). Vulgata ieronimiană traduce acest termen prin „*enarravit*". *In*. 1, 18 - *Hristos este adevăratul interpret, care tâlcuieşte textele ce vorbesc despre El*. Relevant în acest

[86] *Ibidem*, 27-28.

[87] E. Bianchi, *op. cit*., 92.

[88] Textul ioneic este aici foarte aproape de concepţia lui Philon Alexandrinul care preia o învăţătură stoică, şi anume: termenul ἑρμηνεία vizează „logosul care se exteriorizează" (Aristotel, *Poetica*, VI, 1450b 13: „înţeleg prin grai exprimarea (ἑρμηνεία) cu ajutorul cuvintelor". Se prea poate ca *exprimarea* să fie sensul cel mai frecvent întâlnit în acele vremuri ale creştinismului timpuriu).

sens este fragmentul ce descrie drumul spre Emaus: „Şi El a zis către ei: O, nepricepuţilor şi zăbavnici cu inima ca să credeţi toate câte au spus proorocii! Nu trebuia oare, ca Hristos să pătimească acestea şi să intre în slava Sa? Şi începând de la Moise şi de la toţi proorocii, le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile cele despre El" (*Lc.* 24, 25-27)[89]. Acceptând această cheie hristologică de lectură a Scripturii, putem spune că „până ce Hristos se va forma (μορφωθῇ) în noi" (*Gal.* 4, 19)[90], nu vom avea acces la sensul adevărat al Scripturii, ci doar la *umbre*[91] ale acesteia. Vedem astfel că „interpretarea lui Hristos în Scripturi" nu ar fi posibilă dacă Hristos nu s-ar fi Înomenit, actul de interpretare devenind astfel pentru Maxim, la fel cum a fost şi în cazul altor scriitori creştini precum Origen[92], unul sinergic (συνεργεία)[93].

Una dintre autorităţile pe care nu le poate ocoli nici o exegeză serioasă a Scripturii, Origen, plecând de la textul lui Pavel din 2 *Cor*. 3, 16, afirmă: „Câtă vreme, citind Scripturile divine, înţelegerea lor ne scapă, câtă vreme cele scrise ne apar întunecate şi învăluite, încă nu neam întors la Domnul. Căci dacă ne-am fi întors la Domnul, vălul ar fi fost, fără îndoială îndepărtat"[94]. Şi cum putem să ne întoarcem la Domnul decât prin intermediul rugăciunii, invocată de Maxim în înţelegerea corectă a Scripturii „este mai bine să ne ostenim mai mult şi să rugăm pe Dumnezeu neîncetat să ne dăruiască înţelepciune şi putere ca să înţelegem toată Scriptura duhovniceşte (πρὸς τὸ πᾶσαν νοηθῆναι πνευματικῶς τὴν Γραφήν)"[95].

În definitiv, Scriptură poate fi considerată, într-o anumită măsură, drept un compromis între „tăcerea lui Dumnezeu" şi limbajul uman. Scriptura poate fi considerată şi din punct de vedere ierarhic, deoarece nu se descoperă uniform tuturor, ci fiecăruia după posibilităţile sale (*quantum potest*).

---

[89] Pentru interpretarea acestui episod vezi şi J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, Paris, PUF (Quadrige), 1991, 207-222.

[90] Traducerea sinodală autohtonă: „până ce Hristos va lua chip în voi".

[91] Motivul „umbrei" (σκιάν – *Evr.* 10, 1; *Col.* 2, 17) apare destul de frecvent în textele origeniene dar şi în cele maximiene făcând trimitere la *litera* Scripturii.

[92] Adrian Muraru, *Origen şi alegoria* (Studiu introductiv), în Origen, *Omilii şi adnotări la Levitic*, traducere A. Muraru, Iaşi, Polirom, 2006, 37.

[93] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice...*, 1, 31, în *Filocalia,* II, 125-126.

[94] Origen, *Homilia in Exodum* XII, 1, ed. cit., 339.

[95] Sfântul Maxim Mărturisitorul*, Răspunsuri către Thalasie*, 38, în *Filocalia,* III, 131.

III. Indiferent despre ce modalitate de *interpretare* facem vorbire, aceasta se desfăşoară între cel puţin două limite, spaţial vorbind, una inferioară şi alta superioară, adică între sensul *literal* şi cel *anagogic*. Dacă uneori sensul anagogic poate lipsi, cel literal este absolut necesar; în absenţa acestuia (a sensului literal) nu putem vorbi despre un text şi cu atât mai puţin despre un act hermenutic.

În mod corect, P. Argárate observă faptul că introducerea numeroaselor texte biblice de către Maxim nu vizează o lămurire de natură dogmatică sau exegetică, ci mai ales transformarea celor care ascultă aceste texte[96]. Este vorba despre lectura *anagogică* a textelor invocate. La rigoare, *anagogia* (ἀναγωγή) este impropriu numită o *lectură*, ea fiind mai aproape de ceea ce s-ar putea numit un *mod de viaţă*. Într-adevăr, *anagogia* are ca punct de plecare un text, de cele mai multe ori un text al Scripturii, dar *anagogia* intervine în mod desăvârşit abia atunci când lectorul îşi asumă şi îşi modifică modul de viaţă plecând de la textele citite. Pe scurt, „Scriptura e înţeleasă în măsura în care e trăită”[97].

În această secţiune a prezentului studiu, mă întreb dacă este justificabilă interpretarea scrierilor maximiene în afara tradiţiei în care acestea au fost produse. Chiar Sfântul Maxim dă un răspuns în acest sens, în Prologul la *Capetele despre dragoste*: „te rog să iei aminte cu multă stăruinţă la fiecare dintre capete. Căci socotesc că nu sunt toate uşor de înţeles de toţi, ci cele mai multe au lipsă de o împreună cercetare din partea multora, deşi pare că sunt simple după cuvânt”[98]. Efortul individual pe care se sprijină gnosticismul[99], spre exemplu, nu are valabilitate în acest caz descris de Sfântul Maxim.

---

[96] P. Argárate, *op. cit.*, 24-25.

[97] E. Bianchi, *op. cit.*, 34.

[98] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste* (*Cuvânt înainte către Elpidie*), în *Filocalia*, II, 50.

[99] La vremea sa, Irineu de Lyon (aprox. 130-202) susţine că întreg „gnosticismul este supus capriciilor individului” (Sfântul Irineu de Lyon, *Adversus haereses*, II, 27, 1; *PG* 6, 802). În celebrul capitolul IV al carţii I din *Adversus haereses*, „saint Irénée distingue nettement la théologie qui cherche le «comment», πῶς, des choses divines, d’une gnose qui par orgueil intellectuel semble ne pas se contenter du Dieu, du Christ, du Monogène, que lui donne la révélation. Le résultat du «plus ou moins d’intelligence», de l’«étude», n’est pas une conception nouvelle, une vue supérieure de Dieu, comme si le Dieu de la foi toute simple ne nous suffisait pas (ceci vise directement les gnostiques, mais risquerait peut-être, pardessus leur tête, d’atteindre Clément), mais dans l’exposé, la justification, l’explication de la cohé-

Această cercetare în comun – „o împreună cercetare din partea multora" – (cu cei de faţă sau cu cei din aceeaşi tradiţie)[100] a textului este în contrast cu „simplitatea aparentă a scrierii" maximiene. Interpretul acestor *Cuvinte ascetice* trebuie să depăşească sensul prim, cel literal, al textului şi să pătrundă sensul mai adânc al acestora. În definitiv, aceste *Cuvinte* nu sunt altceva decât o călăuză în urcuşul duhovnicesc. *Cuvintele* maximiene nu sunt „ezoterice", adică accesibile doar unor iniţiaţi, ci tuturor acelora angajaţi în urcuşul duhovnicesc. Prin formula „împreună cercetare din partea multora" nu sunt excluşi cei mai puţin exersaţi în viaţa duhovnicească, dimpotrivă. În special cei situaţi pe o treaptă inferioară a urcuşului duhovnicesc trebuie să fie călăuziţi în desluşirea unor astfel de texte dificile de cei cu o mai mare experienţă duhovnicească. Lectorul era întotdeauna supravegheat de o anumită comunitate exegetică. Adică, fără recursul la tradiţia din care faci parte nu putea-i să citeşti, nicidecum să interpretezi. Nimeni nu citea retras, în solitudine, un anumit text, nici măcar Iisus (*Lc.* 4, 16-20). În acele vremuri exista un adevărat ritual al lecturii în comun[101].

În ceea ce priveşte interpretarea textelor, Sfântul Maxim este mai apropiat de modelul întâlnit frecvent în şcoala alexandrină, care

---

rence interne des dogmes. Dans ce rapprochement, on peut saisir à plain la différence entre une *gnose* (et sans doute Clément n'a pas été jusque-là, mais c'était en lui en germe, en tendance...), et ce que nous appelons maintenant une *théologie*" (P. Th. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément D'Alexandrie*, Paris, J. Vrin, 1945, 67).

[100] Autoritatea Scripturii, dublată de cea a Tradiţiei, este respectată tacit în acest loc de Maxim: „Nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuieşte după socotinţa fiecăruia" (2 *Ptr* 1, 20). Spre deosebire de vremurile actuale, în secolele al VI- lea şi al VII-lea se mai păstra încă acel caracter comunitar al lecturii şi interpretării textelor. Un contemporan al Sfântului Maxim pentru o perioadă afirma că „multe lucruri în Sfânta Scriptură, pe care singur n-am reuşit să le înţeleg, le-am înţeles punându-mă înaintea fraţilor mei (*coram fratribus meis positus intellexi*)" (Grigorie cel Mare, *Homiliarum in Ezechielem prophetam* II, 2, 1, citat de E. Bianchi, *op. cit.*, 80). Pe de altă parte, lectura Scripturii asigură comuniunea nu doar cu fraţii, ci şi cu Hristos Însuşi: „lectura Scripturii e o întâlnire cu Dumnezeu şi o instaurare a comuniunii cu El" (E. Bianchi, *op. cit.*, 51.). Mai aproape de zilele noastre, pentru „caracterul comunitar al interpretării" vezi şi P. Ricoeur, *Esquisse de conclusion*, *Exégèse et herméneutique*, R. Bartes *et alii*, Paris, Seuil, 1971, 295.

[101] Valeriu Gherghel, *Porunca lui rabbi Akiba. Ceremonia lecturii de la sfântul Augustin la Samuel Pepys. Eseuri şi autofricţiuni exegetice*, Iaşi, Polirom, 2005, 81.

punea un accent deosebit pe interpretarea alegorică (ἀλληγορία). În opinia mea, Maxim merge mai departe, putând fi considerat adeptul interpretării *anagogice* (ἀναγωγή)[102]. „Maxim a moştenit de la alexandrini şi parţial de la Sfântul Dionisie Areopagitul[103] concepţia interpretării Scripturii ca ἀναγωγή, urcuş duhovnicesc"[104]. În acest sens, P. Argárate sesisează în mod pertinent şi faptul că în sens etimologic, străpungerea (κατάνυξις) inimii nu înseamnă nimic altceva decât transformarea progresivă a celui angajat în parcursul duhovnicesc[105].

---

[102] „Citeşte pentru folosul duhovnicesc" ne îndeamnă Maxim Mărturisitorul în prolog la *Capetele despre dragoste*. Cu privire la sensul anagogic (duhovnicesc, spiritual) în textele Sfântului Maxim, vezi, printre altele, *Mistagogia*, capitolul al VI-lea: *Cum şi în ce fel este numită şi Sfânta Scriptura om?*, traducere D. Stăniloae, Bucureşti, EIBMBOR, 2000; vezi şi *Răspunsuri către Thalasie*, 38, în *Filocalia,* III, 130-132; 52 (200); 65 (362 *sqq*.); vezi de asemenea G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961: ἀναγωγή (elevation, lifting up); vezi şi articolele ἀναγωγία, ἀναγωγικός, ἀναγωγικώς, θεωρία; J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon minus*, Leiden, Brill, 1976: „*anagoge* (fem.) (gr.): 1. interprétation allégorique qui fait connaître le sens profond de l'Ecriture; 2. elevation de l'esprit, contemplation; *anagogice*: de manière allégorique". Trebuie făcută precizarea aici că *anagogic* nu înseamnă „interprétation allégorique" şi nici „de manière allégorique"; *alegoric* şi *anagogic* se referă la două planuri diferite. Dacă interpretarea anagogică şi cea alegorică ar fi identice, atunci nu s-ar mai justifica *dotrina celor patru interpretări* (*sau sensuri*). Latinii erau destul de precişi în deosebirea celor patru sensuri când afirmau: „*littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia*" (Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, t. I, Paris, Aubier-Montaigne, 1959, 23). Menţionez faptul că termenul „anagogic" nu apare în Robert Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds, ARCA Papers and Monographs 25, 1991, şi nici în *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

[103] În textele lui Dionisie Areopagitul termenul ἀναγωγή apare în *CH*, 121 C; 137 B; 145 B2; 180 C; 237 C; 260 BC; 261 A; 273 C; 304 D; 337 D; 340 A; *EH*, 376 D; 377 A; 392 A; 397 C; 401 C; 429 D; 436 C; 441 B; 473 B; 477 B; 501 C; 504 C; 513 D; 536 BC2; 557 C; 565 C; 568 C2; *DN*, 709 C; ἀναγωγία doar în *CH*, 140 A; ἀναγωγικός, - ῶς în *CH*, 121 AB2; 137 BC; 196 C; 205 C; 332 BD; 336 C; *EH*, 481 A2; 516 B; 532 C; *DN*, 696 A; ἀναγωγός în *CH*, 301 B; 333 B; *EH*, 441; *DN*, 712 C (Albin van Den Daele, *Indices Pseudo-Dionysiani*, Louvain, Bibliotheque de l'Université, 1941 (Université de Louvain, Recueil de Travaux d'Histoire et de Philologie, 3e série, 3e fasc.)).

[104] Ilarion Alfeyev, *Sfântul Simeon Noul Teolog şi tradiţia ortodoxă*, traducere din limba engleză de Ioana Stoicescu şi Maria-Magdalena Rusen, Bucureşti, Sophia, 2010, 60.

[105] P. Argárate, *op. cit*., 28,

Potrivit unui exeget avizat precum Mitropolitul Ilarion Alfeyev, „termenul (ἀναγωγή) provine de la Philon şi este folosit în corpusul areopagitic în vederea interpretării alegorice a Scripturii”[106]. Se prea poate ca acest termen să provină de la Philon, însă nu este corectă afirmaţia potrivit căreia termenul ἀναγωγή este folosit pentru interpretarea alegorică a Scripturii. Afirmaţia de mai sus a lui Ilarion Alfeyev este cu atât mai greu de înţeles cu cât în aceeaşi notă (3 de la p. 60) afirmă, plecând de la un text a lui P. Sherwood[107], că Maxim Mărturisitorul preferă termenul ἀναγωγή celui de ἀλληγορία[108].

Fără nici o îndoială, anagogia (ἀναγωγή) nu se regăseşte doar în Răsăritul creştin. „Cultura Evului Mediu timpuriu rămâne în mod esenţial anagogică, adică orientată prioritar spre Dincolo, spre Ierusalimul ceresc. Dar spre deosebire poate de cazul perioadei patristice anterioare, anagogia Evului Mediu este puternic *structurată*”[109]. În mod cert, anagogia nu este doar o simplă modalitate de interpretare cum se întâmplă în cazul interpretării literare, morale sau alegorice[110]. Un autor precum preotul profesor Constantin Corniţescu susţine într-un text al său că „sensul alegoric suprimă sensul literal, pe când sensul anagogic nu suprimă acest sens, ci îl însoţeşte şi îl întregeşte prin adăugirea unei idei mai înalte”[111]. Afirmaţie care, mai ales în prima sa parte, nu este în totalitate adevărată, deoarece, din punct de vedere logic, sensul alegoric nu are cum să „suprime” sensul literal. Argumentul împotriva acestei afirmaţii pripite este simplu: pentru a ajunge la o lectură morală, alegorică sau anagogică trebuie să plecăm de la un sens prim care nu este altul decât cel literal. Or, o lectură superioară, mai adâncă, nu are cum să suprime pur şi simplu sensul prim, cel literal; îl poate depăşi în profunzime, în nuanţe, dar în nici un caz

---

[106] I. Alfeyev, *op. cit*., 60, n. 3.

[107] P. Sherwood, *Exposition and Use of Scripture in St. Maximus as Manifest in* Quaestiones ad Thalassium, *OCP*, 24, 1958, 202-207.

[108] Paul M. Blowers, *Exegesis and Spiritual…*, în special capitolul *Anagogical exegesis as a Theological and Pedagogical use of Scripture in the* Quaestiones ad Thalassium, 184-248.

[109] Ghislain Lafont, *O istorie teologică a Bisericii. Itinerarul, formele şi modelele teologiei*, traducere de Maria-Cornelia Ică jr., prezentare de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2003, 132.

[110] Vezi în acest sens opera în patru volume a Cardinalului Henri de Lubac, *Exégése médiévale…*, 1959-1964.

[111] Constantin Corniţescu, *Sf. Vasile cel Mare, interpret al Scipturii*, *Ortodoxia*, XXXII/2, 1980, 317.

nu-l poate suprima. În sprijinul argumentului meu vine şi afirmaţia lui Teodoret al Cirului: „Dumnezeiescul Apostol a zis «spuse în alegorie» în loc de «sunt înţelese şi altfel». Căci nu a anulat istoria, ci ne predă cele prefigurate (προτυπωθέντα) în istorie (*Interpretatio in XIV Epistulas Sancti Pauli*)”[112]. „Istoria” nu înseamnă nimic altceva decât „interpretarea istorică”, privilegiată în Şcoala din Antiohia, al cărui reprezentant era, printre alţii, şi Teodoret. Aşadar, chiar dacă are putere – poate chiar să ucidă (II *Cor*. 3, 6) –, litera nu-i de ajuns, trebuie *completată* (sau desăvârşită) de interpretarea în Duh, convertire asemănătoare prefacerii pâinii în Euharistie.

Dincolo de aceste unghiuri diferite de a vedea lucrurile, cert este faptul că sensul anagogic reprezintă nucleul interpretării creştine, implicând în totalitate persoana celui angajat în urcuşul duhovnicesc. Pentru un monah, exegeza nu era una academică, scolastică, ci era bazată pe experienţa de zi cu zi. În spaţiul creştinismului răsăritean s-a practicat dintotdeauna şi mai nou s-a vorbit despre o „teologie a experienţei”[113]. Mai mult decât atât, între cuvintele Scripturii şi experienţa spirituală există un raport indestructibil, aşa cum reise din spusele lui Isihie Sinaitul: „se acoperă cuvântul spus de mine din experienţă cu mărturiile Scripturii”[114]. Asemeni altor Părinţi, şi în cazul Sfântului Maxim, experienţa este fundamentală, definind-o astfel: „căci experienţă numesc însăşi cunoştinţa trăită, care se iveşte după încetarea oricărui raţionament”[115]. Ceea ce înseamnă că experienţa şi participarea rămân inseparabile[116]. Aşadar, la Maxim nu-i vorba despre orice fel de experienţă, ci despre „experienţa prin participare a celor ce s-au învrednicit de posesiunea şi gustarea ei mai presus de înţelegere”[117].

IV. Spre finalul acestor rânduri, trebuie precizat faptul că oricât de vastă ar fi cunoaşterea noastră dobândită în această lume, fără Hristos totul este zadarnic: „Fără de Mine, nu puteţi face nimic !” (*In*. 15, 5). Totuşi, efortul nostru pentru a dobândi starea de îndumnezeire

---

[112] A. Muraru, *op. cit.*, 25.

[113] K. Ch. Felmy, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart. Eine Einführung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, 1-24.

[114] Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie*, I, 62, în *Filocalia*, IV, 2005 , 56.

[115] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Thalasie*, 60, în *Filocalia,* III, 290.

[116] Alexandru A. Barna, *op. cit.*, 685.

[117] Sfântul Maxim Mărturisitorul*, Răspunsuri către Thalasie* (prolog la Scolii), în *Filocalia*, III, 36.

(θέωσις) este necesar, dar nu şi suficient. Din acest motiv, în creştinism fundamentală este conlucrarea (συνεργεία) dintre harul divin şi faptele umane[118]. În acest sens poate fi interpretată şi afirmaţia Sfântului Maxim: „se zice că Dumnezeu şi omul îşi sunt unul altuia modele (παραδείγματα)”[119].

Cunoaşterea (γνῶσις) promovată de Maxim Mărturisitorul nu este o cunoaştere *despre* Dumnezeu (cum se întâmplă, spre exemplu, în majoritatea textelor scolastice), ci îndeamnă întotdeauna la un mod de *viaţă în Hristos* (prefigurându-l astfel pe Sfântul Nicolae Cabasila [aprox. 1322-1397]). De fapt, adevărata *cunoaştere* despre care vorbeşte Maxim este *dragostea* (vezi Κεφάλαια περὶ ἀγάπης). Nu cred că în cazul lui Maxim se aplică tradiţia interpretativă care susţine că nu poţi iubi pe cineva dacă în prealabil nu l-ai cunoscut. În cazul sfântului mărturisitor, paradigma este inversată: dacă nu putem iubi, nici nu putem cunoaşte. Nu este vorba despre o cunoaştere în accepţiunea obişnuită a termenului cât mai ales de o comuniune. „Această comuniune se realizează prin iubire care e astfel principiul unificator”[120]. Practic la Sfântul Maxim cunoaşterea (γνῶσις) şi iubirea (ἀγάπη) cresc împreună, se hrănesc una din cealaltă. Afirmaţia maximiană vine astfel în prelungirea celor spuse de Sfântul Apostol Pavel despre dragoste (1 *Cor*. 13, 1-13). Însuşi Mântuitorul Hristos ne îndeamnă să respectăm în primul rând aceste două porunci: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta şi din tot sufletul tău şi din toată puterea ta şi din tot cugetul tău, iar pe aproapele tău ca pe tine

---

[118] Idem, *Capete teologice...*, 1, 31, în *Filocalia*, II, 125-126.

[119] Idem, *Ambigua*, 13, traducere D. Stăniloae, Bucureşti, EIBMBOR, 2006, 166 (*PSB* 80, 112); *PG* 91, 1113 B: „Φασὶ γαρ αλλήλων εἰναι παραδείγματα τον Θεόν και τον ἀνθρωπον” („*Dicunt enim inter se invicem esse paradigmata Deum et hominem*”, traducerea latină din *PG* 91, 1114 B). Această formulă maximiană foarte interesantă este comentată de D. Stăniloae, care, la un moment dat, afirmă: „expresia că omul e o paradigmă a lui Dumnezeu sună deosebit de îndrăzneţ” (*ibidem*, 166, n. 98). Este adevărat că expresia maximiană „sună deosebit de îndrăzneţ”, dar Maxim trimite aici la o anume tradiţie atunci când precizează de la bun început „se zice că”. *Nihil sine Traditio*. Pe de altă parte, în notele la textele maximiene, D. Stăniloae observă faptul că termenul ἀντιτυπούσα este frecvent utilizat de Maxim şi se referă la acela care refuză să se modeleze după tiparul divin, alegându-şi alt model.

[120] Ieromonah Nicholas Saharov, *Iubesc, deci exist. Teologia Arhimandritului Sofronie*, traducere de Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 2004, 48 *sqq*. Ideea este comună printre Părinţii Bisericii, adoptată şi de către Maxim Mărturisitorul în *Κεφάλαια περὶ Ἀγάπης* (*Capete despre dragoste*), în *Filocalia*, II, 50-117.

însuţi" (*Lc*. 10, 27). Cred că tradiţia urmată de Maxim nu lasă loc nici unei ambiguităţi: „cel ce a dobândit prin urmare dragostea, a dobândit pe Dumnezeu Însuşi, întrucât «Dumnezeu iubire este»" (1 *In*. 4, 16)[121].

Fraza care rezumă întreaga învăţătură a *Cuvântului ascetic* pare a fi următoarea: „toată asceza care nu are iubire este străină de Dumnezeu"[122]. Iubirea (ἀγάπη) reprezintă aşadar cadrul în care se desfăşoară nu doar *Liber Asceticus*, ci întregul corpusul maximian, motiv pentru care Sfântul Maxim, cumva cu o titulatură scolastică, a fost numit *doctor charitatis* (I.-H. Dalmais). Ἀγάπη este ultimul cuvânt al lui Maxim, Cuvântul care era „la început" (*In*. 1, 1).

[121] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, 4, 100, în *Filocalia*, II, 113.

[122] Idem, *Liber* 36, 714-716, în *Filocalia*, II, 41.

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 85-95

«ORIENTAUX» EN DACIE ROMAINE. RÉÉDITION D'UNE DÉDICACE GRECQUE D'*ARCOBARA*/ILIŞUA (*SEG* LVII 683 = *AÉ*, 2006, 1131)

Dan DANA*
(CNRS/ANHIMA, Paris)

Mots-clés: *Dacie romaine, épigraphie, religion, Asclépios, Hygie, Apollon.*

Résumé: *Le réexamen du texte et de l'iconographie d'une dédicace grecque d'*Arcobara*/Ilişua (Dacie Porolissensis), publiée à plusieurs reprises depuis 2006 (*SEG *LVII 683* = AÉ*, 2006, 1131), avec des lectures partielles et divergentes, permet de reconnaître une dédicace aux dieux tutélaires de la médecine et de la santé (Hygie, Asclépios et Apollon), érigée par un hellénophone, sans doute un soldat actif dans l'*ala I Tungrorum Frontoniana.

Cuvinte-cheie: *Dacia romană, epigrafie, religie, Asclepios, Hygia, Apollo.*

Rezumat: *Reexaminarea textului şi iconografiei unei dedicaţii în greacă de la* Arcobara*/Ilişua (Dacia Porolissensis), publicată de mai multe ori din 2006 încoace (*SEG *LVII 683* = AÉ*, 2006, 1131), cu lecturi parţiale şi divergente, permite recunoaşterea unei dedicaţii închinate zeilor tutelari ai medicinei şi ai sănătăţii (Hygia, Asclepios şi Apollo), de către un elenofon, probabil un soldat activ în* ala I Tungrorum Frontoniana.

Sur la frontière septentrionale de la Dacie romaine, le site d'Ilişua est bien connu pour son camp auxiliaire occupé depuis le règne d'Hadrien par l'*ala I Tungrorum Frontoniana*[1]. Dans cette agglomération militaire et civile qui conserva l'ancien nom indigène, *Arcobara*, récemment identifié, les découvertes fortuites et les

* ddana_ddan@yahoo.com

Je remercie vivement Alexandru Avram (Le Mans) pour sa relecture, Sorin Nemeti (Cluj) pour l'aide à la documentation, Ioan Piso (Cluj) pour ses observations, et Radu Zăgreanu (Bistriţa) pour l'illustration photographique.

[1] Voir D. Protase, C. Gaiu, G. Marinescu, *Castrul roman şi aşezarea civilă de la Ilişua* [*Le camp romain et l'établissement civil d'Ilişua*], Bistriţa, 1997; C. Gaiu, R. Zăgreanu, *Inscripţii şi piese sculpturale din castrul roman de la Ilişua* [*Inscriptions et pièces sculpturales du camp romain d'Ilişua*], Cluj, 2011.

fouilles archéologiques ont livré un lot assez important d'inscriptions[2], en constante augmentation. De nouvelles découvertes s'enchaînent ces dernières années, dont la célèbre dédicace de l'an 246 au génie de son *territorium*[3]. Dans ce qui suit, je me propose de reprendre la lecture et le commentaire d'une dédicace grecque découverte en 2001 et éditée à plusieurs reprises depuis 2006, avec des lectures approximatives et divergentes. Après une nouvelle édition du monument, je propose une autre compréhension de cet intéressant témoignage épigraphique et iconographique sur la présence de militaires hellénophones sur le limes septentrional de la Dacie.

Lieu de découverte: Découverte fortuite en 2001 lors des labours en surface, à l'intérieur du camp auxiliaire d'Ilişua (*Arcobara*), près de l'angle Nord-Est; la pièce fut sans doute réutilisée vers le milieu du IIIe s.

Description: Autel votif fragmentaire, en tuf volcanique de Dej, partiellement conservé (39,5 x 24,5 x 9 cm); la moitié supérieure du monument est perdue, alors que sa base (un socle massif) est en partie abîmée. Dans le registre supérieur, conservé sur une hauteur de 15,6 cm, sont figurés trois personnages debout, de face (bassin et jambes conservés), les deux premiers portant de longs vêtements, alors que le troisième est nu.

Écriture: Dans le registre inférieur, le champ épigraphique est délimité par un sillon (21,4 x 8,1 cm), entourant trois lignes de texte en caractères grecs. Le lapicide a veillé à une telle disposition de l'inscription, afin qu'aucun mot ne soit coupé; à la 3e ligne, le dernier mot est délimité par deux *hederae*, partiellement conservées, non notées par les éditeurs antérieurs. Les lettres (ht. 2-2,5 cm), assez soigneusement et profondément gravées, sont par endroits très peu lisibles, en raison de la friabilité du support ainsi que des détériorations survenues. *Epsilon* et *sigma* lunaires, *upsilon* en forme de V (l. 2); ligature HN (l. 2).

Lieu de conservation: Musée Départemental d'Histoire de Bistriţa-Năsăud, n° inv. 23021.

Éditions: R. Ardevan, V. Wollmann, *Eine griechische Inschrift aus Ilişua (Dakien)*, dans L. Mihăilescu-Bîrliba, O. Bounegru (éds.), *Studia Historiae et Reli-*

---

[2] *CIL* III 786-820, 1633, 7629, 8074; avec les ajouts de C. C. Petolescu, *Inscripţii latine din Dacia (ILD)* [*Inscriptions latines de Dacie (*ILD)], Bucarest, 2005, n°s 796-803; en dernier lieu, voir S. Nemeti, *Society and Religion in Ilişua*, *C&C*, 5, 2010, 395-433.

[3] S. Nemeti, M. Bărbulescu, *Territorium Arcobadarense*, *EphNap*, 16-17, 2006-2007, 107-118 (= *AÉ*, 2006, 1130); I. Piso, *Note sur le* territorium Arcobadarense, *AMN*, 43-44, 2006-2007, 163-166 (= *AÉ*, 2007, 1190); S. Nemeti, M. Bărbulescu, *Arcobadara*, *Latomus*, 69, 2010, 436-446. Chez Ptolémée, *Geogr*. 3.8.4 (éd. A. Stückelberger, G. Graßhoff, 2006), la graphie est Ἀρκοβαρα{δα}, légèrement corrompue. Pour la forme de ce toponyme dace, voir D. Dana, S. Nemeti, *Ptolémée et la toponymie de Dacie (I)*, *C&C*, 7, 2012, 411-417, avec la nouvelle lecture *[Geni]o terri[t(orii) A]rcoba(rensis?)*.

gionis Daco-Romanae. In honorem Silvii Sanie, Bucarest, 2006, 259-267 [C. C. Petolescu, *CronEpigrRom*, XXVI, 2006, 1193; ***AÉ*, 2006, 1131** (avec les obs. de I. Piso); A. Avram, *BÉ*, 2008, 352, d'où ***SEG* LVII 683** (et A. Chaniotis, *EBGR*, 2008, n° 9, dans *Kernos*, 2011, 219)]; *Iidem*, *Câteva inscripţii descoperite la Ilişua* [*Quelques inscriptions découvertes à Ilişua*], *Revista Bistriţei*, 21, 2007, 241-243, n° 1 (*BÉ*, 2009, 342); S. Nemeti, *Society and Religion in Ilişua*, *C&C*, 5, 2010, 403 et 411, n° 16; C. Gaiu, R. Ăgreanu, *Inscripţii şi piese sculpturale din castrul roman de la Ilişua* [*Inscriptions et pièces sculpturales du camp romain d'Ilişua*], Cluj, 2011, 26-27, 29 et 71, n° I.2.2 (transcription défectueuse); S. Nemeti, *Dialoguri păgâne. Formule votive şi limbaj figurat în Dacia romană* [*Dialogues païens. Formules votives et langage figuré en Dacie romaine*], Iaşi, 2012, 88-90.

Illustrations: Ardevan/Wollmann 2006, 266-267, fig. 1-4 (photos et dessins); Ardevan/Wollmann 2007, 250, fig. 1-4 (photos et dessins); Gaiu/Ăgreanu 2011, Pl. IV I.2.2 (photo et reconstitution); Nemeti 2012, 90, fig. 1 (photo). **Fig. 1-2** (photos) et **3** (fac-similé et reconstitution de l'inscription).

Date: IIe s. p. C.

Transcription diplomatique :
ZAN̰AP̣INIЄ̣ΘHC
ЄVXHNΘЄOIC
❧Є̣П̣Н̣Ḳ̣OIC ❧.

ZAN̰AP̣INIЄ̣ΘHC
εὐχὴν θεοῖς
❧ ἐ̣π̣η̣ḳ̣(ό)οις ❧.

---

1 ZAMAI INICΘHC et Ζαμαννίσθης Ardevan/Wollmann : Ζαμαηνίσθης Piso (*AÉ*, 2006, 1131) : ou ZAM̰- : ou -C̣ΘHC || **2** εὐχὶν Ardevan/Wollmann *SEG* : εὐχὴν *AÉ* || **3** χ[θονί]οις – Ardevan/Wollmann *SEG* : χ[αρίστ]οις Nemeti (2012) : ЄПНКОIC pour ἐπηκόοις, lapicide

«*ZANARINIETHÈS (?), par vœu, aux dieux exauçant les souhaits*».

1. Nom et origine du dédicant

Le nom du dédicant a été diversement lu: les premiers éditeurs, Radu Ardevan et Volker Wollmann, restituent Ζαμαννίσθης, et en font un colon d'Asie Mineure, voire un négociant; ils supposent même la méconnaissance du grec par le lapicide, du fait que la Dacie était une province latinophone, ou la gravure du monument par l'intéressé lui-même. Ce nom a été légèrement corrigé en Ζαμαηνίσθης

par Ioan Piso, qui en voit l'ethnique de Zama, petite cité en Asie Mineure[4]. Je préfère lire ZANAPINIЄΘHC ou ZANAPINIϹΘHC; le nom reste pour le moment énigmatique, et deux possibilités s'ouvrent devant nous pour cet anthroponyme (s'il s'agit réellement d'un anthroponyme) manifestement non-grec et non-latin, témoignant de la condition pérégrine de son porteur: il s'agit soit d'un nom micrasiatique, soit d'un nom de l'espace syrien. D'après quelques témoignages épigraphiques, les hellénophones sont bien attestés à Ilişua, y compris dans l'aile qui occupait le camp auxiliaire (voir *infra*). Le dédicant était, le plus vraisemblablement, un militaire originaire d'Asie Mineure ou de l'espace syrien, bien qu'il n'indique pas son statut dans cette brève dédicace.

2. Épithète et identité des divinités

L'épithète des dieux pourrait être l'un des éléments permettant d'identifier les personnages divins figurés sur l'autel. Les premiers éditeurs ont proposé θεοὶ χθόνιοι, même s'ils reconnaissent que les traces lisibles sur la pierre ne semblent pas autoriser leur restitution; en accord avec cette lecture, ils identifient dans les trois personnages Hadès, Déméter et Perséphone[5]. Je préciserais néanmoins qu'aucune occurrence épigraphique des θεοὶ χθόνιοι en contexte cultuel n'est connue à ce jour[6], ce qui suffit à exprimer de forts doutes quant à cette première restitution.

Or, le réexamen de la pierre[7] montre que le dernier mot était délimité par deux *hederae* gravées de manière approximative par le lapicide (vague forme triangulaire). Une fois les deux signes symétriquement disposés reconnus, je lis, et sans l'ombre d'un doute, l'épithète des dieux, même si les trois premières lettres sont en partie

---

[4] Néanmoins, il est impossible d'avoir cette forme d'ethnique à partir de Zama.

[5] Et, selon S. Nemeti, *Society and Religion in Ilişua* [n. 2], 403, Proserpine, Dis Pater et Mercure *psychopompos*.

[6] D'où une autre proposition de lecture, par Sorin Nemeti (à son tour, sans aucun parallèle). Dans quelques inscriptions grecques, d'époque impériale, θεοὶ χθόνιοι sont synonymes des *Dei Manes*.

[7] La photographie utilisée (**fig. 1**) a été prise par Radu Ză greanu en 2005-2006, avant d'autres détériorations de l'autel et du champ épigraphique.

effacées[8]: il est question d'une dédicace avec deux formules courantes, εὐχήν et θεοὶ ἐπηκόοι. On peut signaler au passage une légère faute du lapicide, ou plutôt une simple haplographie, puisqu'il a oublié de graver un deuxième *omikron* (ЄΠΙΗΚΟΙC pour ἐπηκόοις). La banalité même de la formule finale la recommande par rapport aux *lectiones difficiliores* proposées jusqu'ici. Cette épithète, ἐπήκοος, «qui écoute/exauce des souhaits», est omniprésente dans l'espace cultuel grec, et connaît une fréquence particulière à l'époque impériale dans l'espace thrace et en Asie Mineure[9]. Sans surprise, les divinités guérisseuses sont les premières à être des dieux ἐπήκοοι, et l'iconographie[10] de l'autel d'Ilişua semble appuyer cette identification:

(1) Dans le premier personnage, avec un himation enveloppant le bas du corps, je reconnais une déesse, Hygie, d'habitude représentée ensemble avec son père, Asclépios.
(2) En effet, il convient de reconnaître Asclépios dans le personnage central; il était sans doute figuré en conformité avec son image standard, le torse nu, alors qu'un manteau drapé autour de sa taille tombe en larges plis jusqu'à ses pieds. Sur la plupart des reliefs, le serpent, symbole de l'art médical, se trouve dans les bras d'Hygie ou d'Asclépios, ou, plus souvent, est enroulé autour d'un bâton sur lequel le dieu ami des mortels s'appuie. On peut envisager deux explications: a) étant donné que l'espace dont disposait le lapicide était trop étroit, ce qui explique pourquoi les trois personnages, et notamment Hygie et Asclépios, sont serrés, aucun attribut n'est indiqué, du moins dans la partie conservée du relief[11]; b) on pourrait néanmoins reconnaître une représentation

[8] La première lettre, avec sa forme lunaire, est un *epsilon*; la seconde présente sans aucun doute la barre supérieure du *pi*; enfin, la troisième est un *êta* avec les jambes assez écartées.

[9] O. Weinreich, *Θεοὶ ἐπήκοοι*, *AM*, 37, 1912, 1-68.

[10] Le relief d'une divinité féminine (Fortune?) avec la *cornucopia*, trouvé en remploi dans les thermes d'Ilişua, est d'une exécution remarquable, et témoigne de la productivité et de l'inventivité des ateliers sculpturaux de l'agglomération constituée autour du camp; voir C. Gaiu, *Reliefuri romane din termele de la Ilişua* [*Reliefs romains des thermes d'Ilişua*], dans *Artă, istorie, cultură. Studii în onoarea lui Marius Porumb*, Cluj, 2003, 15-19; C. Gaiu, R. Zăgreanu, *Inscripţii şi piese sculpturale...* [n. 1], 54-55, 107-108, n° IV.1.1 (pl. XVII).

[11] Pour leur iconographie, voir U. Hausmann, *Kunst und Heiltum. Untersuchungen zu den griechischen Asklepiosreliefs*, Potsdam, 1948; C. Kerényi, *Asklepios. Archetypal Image of te Physician's Existence*, Princeton (N. J.), 1981[2]; B.

maladroite du serpent enroulé autour du bâton entre le personnage central et le personnage nu. C'est cette dernière hypothèse que je privilégie: elle confirmerait donc l'identité des deux figures divines.

(3) Un troisième personnage a été joint par le lapicide aux dieux de la santé, et son identification est plus délicate, car aucun attribut n'est conservé. Sa nudité fait penser à Apollon[12]: l'association d'une troisième divinité guérisseuse, qui plus est, le père d'Asclépios[13], rend cette proposition plus vraisemblable. C'est sans doute dans la partie perdue du monument qu'il tenait sa lyre[14].

On retrouve ailleurs en Dacie romaine la même épithète d'ἐπήκοος: pour Zeus Hypsistos, à Sarmizegetusa[15]; plus intéressant encore, elle est naturellement employée pour les dieux tutélaires de la médecine. En effet, dans une dédicace d'Apulum, entre temps disparue, Asclépios et Hygie sont honorés comme divinités exauçant des vœux[16]: Κυρίῳ Ἀσκλη|πιῷ καὶ Ὑγίῃ | θεοῖς ἐπηκόοις | Μᾶρ(κος) Μέμμ(ιος) Λόνγος βενεφ(ικιάριος) εὐχῆς | χάριν ἀνέθηκεν. Les dieux de la médecine font par ailleurs l'objet de plusieurs dédicaces en milieu

---

Holtzmann, s.v. *Asklepios*, *LIMC*, II.1, 1984, 863-897; F. Croissant, s.v. *Hygieia*, *LIMC*, V.1, 1990, 554-572.

[12] Je dois cette suggestion à Mériem Sebaï (Paris), que je remercie; une association avec Héraclès serait peu habituelle. Une autre hypothèse, moins probable, serait de reconnaître dans le personnage nu (et dans l'aspect chétif de ses jambes) la représentation du malade (le dédicant ?), à l'instar du schéma bien connu d'Asclépios se manifestant en rêve au malade (lors des séances d'incubation), tel qu'on le voit, par exemple, à plusieurs reprises à Épidaure, ou le touchant de sa main apaisante; pour les reliefs avec un malade soigné, voir U. Hausmann, *Kunst und Heiltum* [n. 11], 38-60 (fig. 1-3).

[13] Cf. à Apulum une dédicace à Esculape, Hygie, Apollon et Diane, par deux Augustales (*CIL* III 986 = *IDR* III.5 20).

[14] Une autre dédicace à Apollon, trouvée à Ilişua par K. Torma (*CIL* III 787), fut érigée par un vétéran thrace de l'aile, *Sola Mucatr(ali)*; cette fois, il s'agit d'une divinité thrace assimilée à Apollon. Pour la popularité d'Apollon dans l'espace thrace, y compris en milieu militaire, voir D. Dana, C. Ricci, *Tradurre il divino: le dediche dei militari traci nella Roma imperiale*, dans G. Marconi (éd.), *Riscritture. La traduzione nelle arti e nelle lettere*, Milan-Turin, 2013, 25 et 28-29.

[15] *IDR* III.2 222 = *CIGD* 105; *IDR* III.2 223 = *CIGD* 106. Voir I. Nemeti, S. Nemeti, *Theos Hypsistos Epekoos la Ulpia Traiana Sarmizegetusa*, dans C. Gaiu, C. Găzdac (éds.), *Fontes Historiae. Studia in honorem Demetrii Protase*, Cluj, 2006, 483-489.

[16] *CIG* III 6815 = *CIL* III 7740 a = *IGR* I 541 = *IDR* III.5 15.

militaire en Dacie[17], alors que des temples d'Esculape sont attestés, entre autres, à Sarmizegetusa et à Apulum[18]. Les mêmes divinités apparaissent en compagnie d'Apollon à Apulum[19].

3. À la recherche du contexte

À Ilişua même, le culte d'Asclépios et de sa fille est bien présent dans la documentation dont nous disposons, qui remonte à l'époque des fouilles de Károly Torma, entre 1856 et 1863[20]. Un autel trouvé en 1862 dans le camp auxiliaire, près de la porte Ouest, fut dédié par un préfet de l'aile, preuve que ces dieux garantissaient les vertus de l'eau dans les thermes restaurés d'Ilişua: *Aesculapio et Hy|g(iae) C(aius) Iulius Atianus | [p]raef(ectus) eq(uitum) ob resti|[tutionem balinei?]*[21]. Au même endroit, près de l'une des tours septentrionales, et la même année, fut trouvé un autre autel, fragmentaire (71 x 39,5 cm), avec une dédicace en grec: Ἀσκληπι(ῷ) | καὶ Ὑγείᾳ | Κόϊντος | [---]. Il était décoré avec des étoiles, un bucrane et un vase à deux anses; un serpent, emblème des deux divinités, était figuré au-dessus de l'inscription[22]. Porteur d'un idionyme latin, l'hellénophone *Quintus* était sans doute en service dans l'aile

---

[17] M. Popescu, *La religion de l'armée romaine de Dacie*, Bucarest, 2004, 113-116; en général, voir M. Gui, *Evidence for Medical and Personal Care in the Case of the Roman Army in Dacia*, *EphNap*, 21, 2011, 115-130.

[18] Pour une synthèse récente, voir J. W. Riethmüller, *Asklepios. Heiligtümer und Kulte*, I-II, Heidelberg, 2005 (sur la province de Dacie, II, 457-460, nos 715-732).

[19] *IDR* III.5 36 (avec Diane, Latone et les dieux salutaires) et 299 (avec Esculape, Diane, Hercule et d'autres divinités). Sur la place d'Apollon dans les cultes de militaires en Dacie romaine, voir M. Popescu, *La religion*... [n. 17], 85-88.

[20] Sur l'activité de ce savant, voir I. Boda, *Torma Károly (1829-1897) and the Archaeological Research in Roman Dacia. Case Study: Ilişua*, *ReDIVA*, 1, 2013, 75-106.

[21] K. Torma, *Az Alsó-Ilosvai római állótábor s műemlékei* [*Le camp et les monuments romains d'Ilişua*], *Erdélyi Múzeum Évkönyve*, 3, 1864, 39, n° 8; *CIL* III 786; pour cette restitution, cf. la dédicace *CIL* III 789.

[22] K. Torma, *Az Alsó-Ilosvai*... [n. 21], 39-40, n° 9 (dans la collection de Torma; monument disparu); ad *CIL* III 786; *IGR* I 537; *CIGD* 55; S. Nemeti, *Society and Religion in Ilişua* [n. 2], 407, n° 2; C. Gaiu, R. Ăgreanu, *Inscripţii şi piese sculpturale*... [n. 1], 75, n° I.2.13.

d'Ilişua[23]. Grâce à ces parallèles, il est à présent permis de supposer que notre dédicace, adressée à Asclépios, Hygie et Apollon, en tant que dieux qui écoutent les prières, provenait peut-être du même endroit réservé aux dieux de la santé, quelque part dans le secteur des thermes d'Ilişua[24], avant d'être remployée vers le milieu du IIIe s. afin de renforcer la défense du camp.

En plus de ces dédicaces[25] qui semblent appartenir au même ensemble cultuel, d'autres inscriptions en grec sont connues à Ilişua: le graffite [---]ετίων incisé sur un vase découvert en 1875[26]; une trouvaille récente, à savoir un poids rectangulaire opisthographe, en plomb, avec la mention «trois onces vérifiées»: (A) Τριο|ύ(ν)κιον ; (B) Τριούν|κι(ο)ν δί|καιον[27]. Cette dernière pièce provenait de l'Orient grec.

On tient là des indices précieux sur la présence de militaires originaires de l'Orient hellénophone[28], recrutés comme auxiliaires et envoyés dans la lointaine Dacie[29]. Tel est le cas d'un militaire de

---

[23] C. C. Petolescu, *Auxilia Daciae. Contribuţii la istoria militară a Daciei romane* [*Auxilia Daciae. Contributions à l'histoire militaire de la Dacie romaine*], Bucarest, 2002, 78-80.

[24] Pour l'association entre les thermes (et stations thermales) et les dieux de la santé, et la présence de leurs images dans les thermes, voir un exemple régional chez N. Benseddik, *Esculape et Hygie en Afrique. Recherche sur les cultes guérisseurs*, I, Paris, 2010, 105-112.

[25] S. Nemeti, *Society and Religion in Ilişua* [n. 2], 407-408, n°s 1-2.

[26] ЄTIΩN, à lire plutôt [---]ετίων (K. Torma, *Neue Inschriften aus Dacien*, *AEM*, 3, 1879, 120, n° 8; *CIL* III 8077.13 = *CIGD* 56).

[27] L. Ruscu, *Ein Gewicht aus dem Römerkastell von Ilişua (Kreis Bistriţa-Năsăud)*, *EphNap*, 20, 2010, 205-210 (*AÉ*, 2010, 1363).

[28] Pour les hellénophones à Ilişua, voir S. Nemeti, *Society and Religion in Ilişua* [n. 2], 403; R. Ardevan, *Die kulturelle Entwicklung in zwei Militärsiedlungen Norddakiens, Gherla und Ilişua: ein vergleichender Überblick*, dans D. Boteva-Boyanova, L. Mihăilescu-Bîrliba, O. Bounegru (éds.), *Pax Romana: Kulturaustausch und Wirtschaftsbeziehungen in den Donauprovinzen des römischen Kaiserreichs. Akten der Tagung in Varna und Tulcea, 1.-7. September 2008*, Kaiserslautern, 2012, 23-32, en partic. 26 et n. 46.

[29] Ailleurs en Dacie, on pourrait citer les bénéficiaires de quelques diplômes militaires (je laisse de côté les Palmyréniens): M. Herennius M. f. Polymita, de Béroia (de Syrie) (*RMD* III 148, 14 oct. 109, Dacie, *coh. I Montanorum*); Zacca Pallaei f., Syrus (*RGZM* 22, 14 avr. 123, Dacie Supérieure, *coh. II Flavia Commagenorum*); Eupator Eumeni f., de Sébastopolis (du Pont) (*CIL* XVI 75, 22 mars 129, Dacie Inférieure, *vexilatio equitum Illyricorum*); [---] Asclepiadis f., *origo* inconnue (*RMD* V 374, ca. 119/129, Dacie Inférieure, *coh. I mill. Brittonum Augusta Nervia Pacensis*); Barsimsus Callistenis f., de Césarée (Maritime/de Palestine) (*CIL*

l'espace syrien, dans une épitaphe familiale d'Ilişua[30]: *Aurel. Themaes, librar(ius) al(a)e Fronto(nianae)*, mort à 50 ans, sa femme *Aelia Iulia*, et sa fille *Aelia Pupula*, décédée à seulement 2 ans; c'est le fils de ce scribe comptable de l'unité, *Aurel[i]us Thementianus*, porteur d'un *cognomen* dérivé du patronyme palmyrénien[31], qui s'est chargé d'ériger l'épitaphe. Dans la proximité, à Căşciu (*Samum*?), important site militaire, je reconnais un Micrasiate dans la personne d'un autre militaire, *Aur(elius) Cotes, eq(ues) al(ae) Fl(aviae)*[32].

Je propose ainsi de placer cette nouvelle dédicace grecque dans la série des inscriptions votives d'Ilişua émanant d'un milieu militaire[33], et plus précisément dans la série déjà connue de dédicaces aux dieux de la santé, Asclépios et Hygie. Elle constituerait désormais la troisième attestation du culte des dieux guérisseurs (associés à Apollon) et la deuxième en grec: la présence de lapicides helléno-phones et de commanditaires qui préfèrent s'exprimer en grec, davantage en contexte cultuel, est désormais indubitable à *Arcobara*. Quelques dizaines d'inscriptions en grec sont connues en Dacie romaine[34], mais les hellénophones étaient beaucoup plus nombreux que ne veulent les statistiques des historiens modernes[35], dans une

---

XVI 107, 13 déc. 157, Dacie Supérieure, *coh. I Vindelicorum mill.*); anonyme de Chalcis (Syrie) (*RMD* II 122, 144/178, Dacie Supérieure, *coh. I Vindelicorum mill.*).

[30] *CIL* III 804.

[31] Voir en dernier lieu G. F. Grassi, *Semitic Onomastics from Dura Europos. The Names in Greek Script and from Latin Epigraphs*, Padoue, 2012, 202-204 (et n. 40).

[32] *AÉ*, 1957, 331 = *ILD* 783; probablement de l'*ala Flavia Augusta Britannica mill. c. R.*, de Pannonie Inférieure; voir la lecture décisive de I. Piso, *L'*ala Flavia *en Dacie*, *AMN*, 36, 1999, 86-89 (= *AÉ*, 1999, 1285). Il est généralement considéré d'origine thrace (ainsi D. Tudor, I. I. Russu, A. Paki, I. Piso); et pourtant, son nom n'est pas une variante du fréquent *Cotus*/Κοτυς, mais la transcription latine attendue du nom Κοτης, épichorique en Asie Mineure méridionale (voir L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen*, Prague, 1964, 249-250, § 707-3).

[33] Pour les dédicaces d'Ilişua, voir M. Popescu, *La religion*... [n. 17], 234-236; C. Gaiu, R. Ăgreanu, *Inscripţii şi piese sculpturale*... [n. 1], 26-30; S. Nemeti, *Society and Religion in Ilişua* [n. 2], 401-403, 407-411 (nos 1-16).

[34] L. Ruscu, *Corpus Inscriptionum Graecarum Dacicarum*, Debrecen, 2003 (*Hungarian Polis Studies* 10).

[35] Pour les aspects onomastiques, voir L. Ruscu, *Die griechischen Namen in der Provinz Dakien*, *AMN*, 35, 1998, 147-186; pour les dédicaces, voir A. Schäfer, *The Diffusion of Religious Belief in Roman Dacia: A Case-Study of the Gods of*

province qui, malgré son caractère latinophone prononcé, constitue un cas étonnant de mélange ethno-culturel[36], à une échelle inconnue dans le reste de l'Empire. Le dédicant, dont le nom reste encore énigmatique, même s'il faisait sans doute partie du personnel militaire de l'*ala I Tungrorum Frontoniana*, est un autre exemple de l'emboîtement d'identités culturelles à l'œuvre dans l'Empire Romain, en premier lieu dans ce creuset qu'était l'armée romaine.

Asia Minor, dans W. S. Hanson, I. P. Haynes (éds.), *The Army and Frontiers of Rome. Papers Offered to David J. Breeze on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday and his Retirement from* Historic Scotland, Porthsmouth (Rhode Island), 2009, 179-190. Sur la situation dans une province voisine, voir P. Kovács, *Greek Inscriptions in Pannonia*, dans *XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae: provinciae imperii Romani inscriptionibus descriptae. Barcelona, 3-8 Septembris 2002. Acta*, I, Barcelone, 2007, 785-792.

[36] Pour le mélange démographique en Dacie romaine, voir la synthèse trop rapide de L. Mihăilescu-Bîrliba, *Ex toto orbe Romano: Immigration into Roman Dacia. With Prosopographical Observations on the Population of Dacia*, Louvain-Paris-Walpole (MA), 2011 (*Colloquia Antiqua* 5).

Fig. 1. L'autel

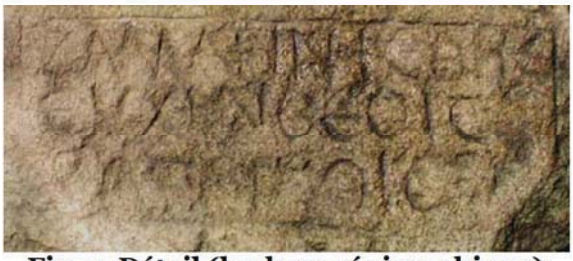


Fig. 2. Détail (le champ épigraphique)

Fig. 3. Fac-similé et reconstitution de l'inscription

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 97-114

PTOLÉMÉE ET LA TOPONYMIE DE LA DACIE (II-V)

Dan DANA (CNRS/ANHIMA, Paris)[*]
Sorin NEMETI (Université Babeş-Bolyai, Cluj)[**]

Mots-clés: *Claude Ptolémée, Dacie, géographie, toponymie.*

Résumé: ***[II]*** *Parmi les ouvrages moins connus de Claude Ptolémée, il convient de prendre en considération une liste de villes fameuses de l'œcoumène,* Κανὼν πόλεων ἐπισήμων*, qui s'inscrit dans la même tradition de la* Géographie. *On y rencontre trois toponymes de Dacie, avec des coordonnées légèrement différentes par rapport à celles données dans son œuvre plus connue:* Salinae*,* Zarmizegethousa (basileion/Regia) *et* Potaissa. *– **[III]** À partir des graphies du toponyme dace* Potaissa *dans les manuscrits des deux ouvrages de Ptolémée, on s'interroge sur ses diverses formes dans les autres sources littéraires, notamment géographiques, ainsi que dans les inscriptions. C'est grâce à cette attention portée aux diverses graphies que son étymologie devient accessible. – **[IV]** Mêmes considérations au sujet de* Porolissum. *– **[V]** Et de* Zarmizegethousa.

Cuvinte-cheie: *Claudiu Ptolemeu, Dacia, geografie, toponimie.*

Rezumat: ***[II]*** *Printre operele mai puţin cunoscute ale lui Claudiu Ptolemeu se cuvine să luăm în seamă o listă de oraşe de seamă ale oicumenei,* Κανὼν πόλεων ἐπισήμων*, care se înscrie în aceeaşi tradiţie a* Geografiei. *Aici întâlnim şi trei toponime din Dacia, cu coordonate uşor diferite de cele date în opera sa mai cunoscută:* Salinae*,* Zarmizegethousa (basileion/Regia) *şi* Potaissa. *– **[III]** Plecând de la grafiile toponimului dacic* Potaissa *în manuscrisele celor două lucrări ale lui Ptolemeu, vom discuta diferitele sale forme în alte surse literare, îndeosebi geografice, ca şi în inscripţii, etimologia sa devenind astfel accesibilă. – **[IV]** Aceleaşi consideraţii despre* Porolissum. *– **[V]** Şi* Zarmizegethousa.

Nous reprenons ici la série de notices sur Ptolémée et la toponymie de la Dacie romaine, commencée dans cette revue en 2012[1].

[*] ddana_ddan@yahoo.com
[**] nemeti.sorin@gmail.com

[1] *Ptolémée et la toponymie de la Dacie (I.* *Arcobara*), C&C*, 7, 2012, 431-437. La notice bio-bibliographique la plus récente sur le grand mathématicien Ptolémée est signée par J. Feke, s.v. *Ptolémée d'Alexandrie (Claude)* [P 315], dans R.

II. Toponymes de Dacie dans le Κανὼν πόλεων ἐπισήμων (*Canon insignium urbium*)

Trois toponymes de la Dacie romaine, à savoir *Salinae*, *Zarmizegethousa* et *Potaissa*, sont présents dans une liste des villes remarquables du monde habité, avec leurs coordonnées. Cet ouvrage de Claude Ptolémée n'a jamais été mentionné, à notre connaissance, dans l'historiographie roumaine[2].

Parmi les œuvres de Ptolémée, on doutait de la paternité de l'opuscule Κανὼν πόλεων ἐπισήμων, *Catalogue des villes remarquables*. On en connaissait plusieurs manuscrits, mais on les considérait généralement comme des interpolations byzantines de la *Géographie*[3]. Deux de ces manuscrits ont été édités en 1929 par Ernst Honigmann, qui établit leur authenticité, malgré leurs divergences[4]; en 2009, une meilleure édition critique, à partir d'un groupe plus consistant de manuscrits, fut publiée par Lutz Koch et Florian Mittenhuber[5]. La confirmation de la paternité de Ptolémée est assurée par un témoin du début du IIIe s., bien avant toutes les interpolations supposées: il s'agit

Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vb, Paris, 2012, 1718-1733. Sur les sources de la *Géographie*, voir en dernier lieu A. Stückelberger, dans A. Stückelberger, F. Mittenhuber (éds.), *Klaudios Ptolemaios. Handbuch der Geographie. Ergänzungsband mit einer Edition des* Kanons bedeutender Städte, Bâle, 2009, 122-123; pour l'histoire textuelle, voir F. Mittenhuber, L. Koch, *Der handschriftliche Bestand des ptolemäischen* Kanons bedeutender Städte *und sein Verhältnis zur* Geographie, *MH*, 66, 2009, 29-58.

[2] Aucune notice, par ex., dans *Fontes ad historiam Dacoromaniae pertinentes. Izvoare privind istoria Romîniei*, I, Bucarest, 1964.

[3] O. Cuntz, *Die Geographie des Ptolemaeus*, Berlin, 1923, 37-38; le texte n'est pas édité par J. L. Heiberg, dans les Πρόχειροι Κανόνες, tandis que W. Kubitschek le considérait un extrait du VIIIe livre de la *Géographie*, avec des coordonnées insérées par l'astronome Théon d'Alexandrie, à la fin du IVe s.

[4] E. Honigmann, *Die Sieben Klimata und die ΠΟΛΕΙΣ ΕΠΙΣΗΜΟΙ. Eine Untersuchung zur Geschichte der Geographie und Astrologie im Altertum und Mittelalter*, Heidelberg, 1929, 193-231; cf. aussi E. Polaschek, s.v. *Klaudios Ptolemaios*, *RESuppl*. X, 1965, 681-691; M. Folkerts, s.v. *Ptolemaios (65)*, *DNP*, X, 2001, col. 564.

[5] A. Stückelberger et F. Mittenhuber (éds.), *Klaudios Ptolemaios…* [n. 1], 134-215: introduction par A. Stückelberger et F. Mittenhuber (134-146), édition critique et trad. all. par L. Koch et F. Mittenhuber (147-215).

d'un papyrus fragmentaire du Fayoum, qui énumérait, sur une cinquantaine de lignes conservées, des villes appartenant à l'Hispania Tarraconensis, aux quatre provinces gauloises, à la Germanie, aux deux Pannonies, à l'Illyrie, à l'Italie et à la Corse, avec leurs longitudes et latitudes[6]. Qui plus est, l'ouvrage en question est mentionné par Ptolémée lui-même, dans ses Πρόχειροι κανόνες (*Tables manuelles/faciles*)[7]; il sera utilisé pour la plus tardive *Géographie*, comme l'une des sources les plus importantes[8].

Le Κανὼν πόλεων ἐπισήμων se présente sous la forme d'un registre de toponymes avec leurs coordonnées, d'intérêt principalement astronomique. La description des principes ayant inspiré l'ouvrage est exposée dans sa *Syntaxis mathematica* 2.13 (p. 168 Heiberg), où il est question d'ἄξιοι πόλεις. Selon les derniers commentateurs, on a conservé deux versions de cet ouvrage:

(1) dans sa *Géographie* 8.3-28, à l'occasion de la description des cartes régionales, Ptolémée fournit une liste tirée du Κανὼν πόλεων ἐπισήμων, avec 358 πόλεις διάσημοι/ἐπίσημοι, liste qui semble reprendre le catalogue des toponymes;

(2) une autre liste de Πόλεις ἐπίσημοι, présente au début des Πρόχειροι κανόνες de Ptolémée dont elle constitue le πρῶτον κανόνιον, comporte les coordonnées des toponymes qui figurent dans les livres II-VII de la *Géographie*: κανόνες τῶν τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης ἐπισημοτέρων πόλεων. Dans cette version, conservée dans un groupe de trois manuscrits en onciales datant du IXe s. (**fLV**), la

---

[6] *P. Ryl.* III 522 (= Mertens-Pack[3] 1437), édité par C. H. Roberts, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, Manchester. III. Theological and Literary Texts (Nos. 457-551)*, Manchester, 1938, 142-146; au recto, le *P. Ryl.* III 523 contient des tables astronomiques similaires aux tables des Πρόχειροι Κανόνες.

[7] J. L. Heiberg, *Claudii Ptolemaei opera*, II, Leipzig, 1907, 159: περιέχουσι δὲ οἱ πρῶτοι κανόνες τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης ἐπισημοτέρων πόλεων τὰς κατὰ μῆκος καὶ πλάτος ἐποχάς.

[8] Il convient d'observer que le *Canon* est plus proche des livres II-VII de la *Géographie* que du livre VIII; par conséquent, il doit être daté avant la rédaction finale de la *Géographie*. On peut se demander, avec L. Bagrow (*The Origin of Ptolemy's* Geographia*, Geografiska Annaler,* 27, 1945, 322), pourquoi le VIIIe livre, plus récent que le *Canon* et les livres II-VII, fut conservé dans la rédaction finale de la *Géographie*. Contre l'opinion générale qui voit dans *Géographie* une œuvre originale de Ptolémée, voir E. Polaschek, *Ptolemy's «Geography» in a New Light, Imago Mundi*, 14, 1959, 36.

liste des 367 villes est donnée dans un ordre analogue à celui du livre VIII de la *Géographie*, mais avec une différence notable: les coordonnées y sont indiquées en degrés, à l'instar du catalogue des livres II-VII, alors que dans le livre VIII sont employées les unités de temps[9].

Voici le texte concernant la Dacie, édité d'abord par E. Honigmann d'après deux mss. (**LV**), puis par L. Koch et F. Mittenhuber, d'après quatre mss. (**fLMV**) :

f *Florentinus Laurentianus gr*. 28.26 (fin du IXe s.), avec une version en écriture minuscule datant du XIVe s., y compris des omissions et des interpolations à partir de la *Géographie* (foll. 51^r^-54^v^);

L *Leidensis gr*. 78 (ca. 820), foll. 66^r^-73^v^; les toponymes de Dacie figurent à la feuille 67^v^;

M *Venetus Marcianus gr*. 331 (IXe s.), utile pour une seule feuille conservée (fol. 1^rv^), qui comporte pourtant les toponymes de Dacie;

V *Vaticanus gr*. 1291 (ca. 820), foll. 17^v^-21^v^. Dans ce dernier ms., les toponymes de Dacie figurent à la feuille 18^v^ (photo: p. 185 Koch & Mittenhuber).

***Canon insignium urbium* 9.2** (p. 166 Koch & Mittenhuber)

9.2	Δακίας		
	Σαλῖναι	μθ° δ′	μζ° ς′
	Ζαρμιζεγεθοῦσα	μζ° Lγ′	με° γ′
	Lf Πατ⌜α⌝υ<ι>σσα	μθ°	μζ° γο′

μθ° δ′/μζ° L′ **V** || urbes Daciae om. **M** || ζαρμειζεθουσα **V** || μζ° L′ **L** || Τιαρκαι ἢ Πατρυσσα μγ° L′/μζ° γ′ **f** : Parkam et Pat⌜a⌝uissam manu rec. in marg. inserit **L** || Πατρυ<ί>σσ<α> Koch & Mitt.

«(Villes remarquables de) Dacie
Salinae 49° 15′ 47° 10′

[9] P. Gautier Dalché, *La* Géographie *de Ptolémée en Occident (IVe-XVIe siècle)*, Turnhout, 2009 (*Orbis Terrarum* 9), 16. Dans la seconde partie du IVe s., Théon d'Alexandrie écrivait dans son *Grand commentaire* aux «Tables faciles» de Ptolémée: «Il expose donc pour cela une première table contenant les noms des villes plus remarquables de notre terre habitée, mentionnant pour chacune, d'après le traité de *Géographie* qu'il a composé, dans la première colonne, donc, leur position en longitude; dans la deuxième, leur position en latitude, comptant la valeur de celles-ci, pour la longitude, depuis l'ouest, comme il le dit lui-même dans la *Géographie*» (trad. J. Mogenet, A. Tihon). Le but de cet ensemble est astronomique: les coordonnées des villes servent à calculer les différences de temps par rapport au lieu de l'observateur (P. Gautier Dalché, *op. cit*., 33-34).

Zarmizegethousa	47° 50′	45° 20′
Patauissa[10]	49°	47° 40′ ».

Comparons à présent ces données peu connues avec celle de l'ouvrage majeur de Claude Ptolémée. La IXe carte, de l'Europe, est présente dans le livre VIII de la *Géographie*. En effet, c'est dans ce livre que Ptolémée donne les positions des principales villes: cette fois, non pas d'après leurs longitudes et latitudes (en degrés), mais en fonction du méridien d'Alexandrie et les différences d'heures équinoxiales (les longitudes) et par la journée la plus longue (les latitudes). Il s'agit donc de coordonnées horaires[11], en différences d'heures équinoxiales. C'est ici que Ptolémée choisit pour la Dacie précisément Σαλῖναι et Ζαρμισεγεθοῦσα τὸ βασίλειον (8.11.4)[12], seule *Potaissa* étant omise:

8.11.4	τῆς Δακίας			
	Σαλῖναι	γοιε′	$\overline{\text{ιε}}$ Lγ′	(49° 47° 24′)
	Ζαρμιζεγέθουσα τὸ βασίλειον	Lγ′	$\overline{\text{ιε}}$ L′	(47° 30′ 45°)

D'autres coordonnées sont données au moment de la description de la Dacie, au IIIe livre, parmi les 44 πόλεις ἐπιφανέστεραι[13], où apparaissent *Potaissa* et *Salinae* (3.8.7), ainsi que *Zarmizegethousa (Regia)* (3.8.9) :

8.7	Δακίας θέσις			
3.8.7	Πατ⌜α⌝ούισσα	μθ°	μζ° γο′	(49° – 47° 20′)
3.8.7	Σαλῖναι	μθ° δ′	μζ° ς′	(49° 15′ – 47° 10′)
3.8.9	Ζαρμιζεγέθουσα (τὸ) βασίλειον	μζ° Lγ′	με° δ′	(47° 50′ – 45° 15′)

[10] Les toponymes Πάρκα (chez les Iazyges, cf. Ptolémée, *Geogr*. 3.7.2) et Patruissa furent insérés en marge par une main récente dans **L**.

[11] Voir G. Aujac, *Claude Ptolémée astronome, astrologue, géographe. Connaissance et représentation du monde habité*, Paris, 1993, 160-163.

[12] Ptolémée, *Geogr*. 8.11.4. Il utilise par ailleurs des expressions comme ἐπίσημοι πόλεις (8.8.3, pour des villes d'Italie, et 8.3.4, pour l'Hibernie).

[13] Voir S. Nemeti, *Dacia ... in formam provinciae redacta*, dans E. S. Teodor, O. Ţentea (éds.), *Dacia Augusti provincia. Crearea provinciei*, Bucarest, 2006, 271-288; I. Piso, *Les débuts de la province de Dacie*, dans *Idem* (éd.), *Die römischen Provinzen. Begriff und Gründung (Colloquium Cluj-Napoca, 28. September-1. Oktober 2006)*, Cluj, 2008, 327 et 330.

Récapitulant, voici les différences entre les trois versions:

Villes de Dacie	***Canon* 9.2**		***Géographie* 8.11.4**		***Géographie* 3.8.7 et 9**	
Salinae	49° 15´	47° 10´	49°	47° 24´	49° 15´	47° 10´
Zarmize-gethousa (Regia)	47° 50´	45° 20´	47° 30´	45° 20´	47° 50´	45° 15´
Potaissa	49°	47° 40´			49°	47° 20´

La première question qui s'impose concerne le choix des trois toponymes. En effet, ni *Apulum*, ni *Porolissum*, ni même la capitale de la nouvelle province, (*Colonia Vlpia Traiana Augusta Dacica*) *Sarmizegetusa*, ne font l'objet du choix de Ptolémée.

1) Le premier est *Salinae* (auj. Ocna Mureş, dép. d'Alba), dans la vallée du Marisus/Mureş, dont le nom parlant évoque l'exploitation du sel[14].

2) Le deuxième est l'ancienne capitale du royaume dace (Grădiştea Muncelului), qui transmit son nom à la nouvelle capitale provinciale, fondée à environ 30 km au Sud-Ouest (Grădişte); pour les graphies, voir *infra* (n° V). Il y a lieu de supposer une confusion dans la source de Ptolémée entre les deux toponymes homonymes ou, du moins, entre leurs coordonnées.

3) Le troisième, *Potaissa*, se trouve au Nord de la nouvelle province; notons qu'il s'agit d'une mention bien avant le réel essor du site, entraîné par l'arrivée et l'installation en Dacie Porolissensis de la *legio V Macedonica*, à l'occasion des guerres marcomanniques, époque quand Ptolémée n'était plus en vie. Quant à la graphie hésitante des manuscrits, voir *infra* (n° III).

L'explication la plus vraisemblable pour le choix des trois localités est en accord avec le système de calcul ptolémaïque des coordonnées géographiques. À l'origine des données de Marinos/Ptolémée se trouvent des itinéraires militaires et des *formulae provinciarum* à partir des mensurations des gromatiques, comme dans le cas de la Pannonie[15]; dans le voisinage, Sirmium constitue le point de départ à la fois pour

[14] *TIR* L 34, 99; *Salinis* (abl.) dans la *Table de Peutinger* 8.2 et chez le Géographe Ravennate 4.7.

[15] Cf. B. Fehér, *Claudius Ptolemy's Map Consistency and Pannonia, AAntHung*, 44, 2004, 300 et 303.

les routes des Mésies et de la Dacie. Sur la foi des données du *Canon* et du livre VIII de la *Géographie*, on peut envisager deux points de départ pour la mensuration de la nouvelle province[16]:
(1) l'ancienne capitale royale, Ζαρμιζεγέθουσα τὸ βασίλειον (sans doute confondue avec la capitale provinciale)[17], en particulier pour la Dacie méridionale et centrale;
(2) Σαλῖναι pour la partie septentrionale de la province; *Salinae* se trouvait, sur la route principale, à mi-chemin entre la capitale provinciale et l'extrême Nord de la province, sans compter la route secondaire sur le Mureş supérieur. Pour des raisons inconnues, Ptolémée hésite entre deux localités voisines, *Salinae* et *Potaissa*, localité située précisément sur le méridien de 49°, à l'instar de *Porolissum* et de *Napoca*.

Le petit opuscule de Ptolémée offre donc des variantes graphiques et surtout des coordonnées diverses, illustrant l'ampleur de la documentation et du travail qui se cache derrière sa monumentale *Géographie*.

III. Le nom de *Potaissa*

Potaissa (auj. Turda, dép. de Cluj)[18] ne connut un rapide développement qu'après l'arrivée vers 168-170, à l'époque des guerres marcomanniques, de la *legio V Macedonica*, auparavant en garnison

[16] Voir la monographie de F. Fodorean, *Drumurile din Dacia romană* [*Les routes en Dacie romaine*], Cluj, 2006.

[17] Mais selon I. Piso, *Les débuts de la province de Dacie* [n. 13], 322, ce toponyme serait l'ancienne capitale royale, qui «figurait sur les itinéraires parce qu'elle était devenue un camp romain»; de l'absence de la colonie de Sarmizegetusa «il ressort que la liste a été probablement rédigée tout de suite après la constitution de la province, mais avant la fondation de la colonie».

[18] *TIR* L 34, 93. Sur cette ville, voir les trois monographies de M. Bărbulescu: *Din istoria militară a Daciei romane. Legiunea V Macedonica şi castrul de la Potaissa* [*De l'histoire militaire de la Dacie romaine. La légion V Macedonica et le camp de Potaissa*], Cluj, 1987; *Potaissa. Studiu monografic* [*Potaissa. Étude monographique*], Turda, 1994; *Inscripţiile din castrul legionar de la Potaissa. The Inscriptions of the Legionary Fortress at Potaissa*, Bucarest, 2012; et C. C. Petolescu, *Villes de la Dacie romaine*, *Dacia*, NS, 55, 2011, 97. Pour son statut, voir R. Cîrjan, *Le statut juridique de Potaissa sous Septime Sévère et Caracalla*, dans *Scripta classica. Radu Ardevan sexagenario dedicata*, Cluj, 2011, 239-245.

à *Troesmis*, en Mésie Inférieure.

Nous avons déjà remarqué la graphie hésitante des manuscrits (*supra*, n° II), ainsi que la correction qui s'impose[19]. Πατρούισσα (dans la *Géographie*) et la variante appauvrie Πατρυσσα (dans le *Canon*) s'expliquent aisément par une méprise des copistes, impliquant sans doute une forme assonante en grec avec πατρ- : à l'origine, on aurait donc ΠΑΤΑΟΥΙΣΣΑ, en parfaite correspondance avec la forme présente dans quelques sources latines, *Patavissa*[20]. Telles sont les raisons pour lesquelles il convient de s'interroger sur les diverses graphies de ce toponyme dace.

- ***Potaissa***: la première est la graphie en cours ou consacrée dans la province[21]; et pourtant, la forme en *Pata-* n'est pas singulière, puisqu'on connaît:
- ***Patavissa***/Παταουισσα: chez Ptolémée, Πατ⌜α⌝υ<ι>σσα (Πατρυσσα mss., *Canon* 9.2) et Πατρούισσα (*Geogr*. 3.8.7, voir *supra*). Dans le Ier livre du *De censibus*, le juriste Ulpien évoquait le *Patavissensium vicus, qui a divo Severo ius coloniae impetravit* (*Dig*. 50.15.1.9)[22]; cette graphie est présente dans le meilleur ms., le célèbre *Codex Florentinus* (ou *Littera Florentina*), de la seconde moitié du VIe s.; dans la traduction en grec du Digeste, au VIe s., conservée dans la collection byzantine des *Basilica*, publiée au Xe s. sous Léon le Sage,

[19] Pour les graphies, voir rapidement: V. Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei* [*Getica. Une protohistoire de la Dacie*], Bucarest, 1926, 258; C. Daicoviciu, s.v. *Potaissa*, *RE*, XXII.1, 1953, 1014; D. Detschew, *Die thrakischen Sprachresten*, Vienne, 1957 (réimpr. 1976), 376; M. Bărbulescu, *Din istoria militară…* [n. 18], Cluj, 1987, 34; D.-A. Deac, *The Toponymy of* Dacia Porolissensis. *Recent Researches and New Approaches*, *EphNap*, 23, 2013, 259-260. Ce toponyme est curieusement absent de la monographie de I. Bratu, *Lokale Ortsnamen in den auf dem Gebiet Rümaniens gefunden Inschriften*, Bochum, 1992.

[20] D. Detschew, *Die thrakischen Sprachreste* [n. 19], 376 (*Potaissa*, *Patavissa*), corrige avec raison Πατρούισσα en Παταούισσα, d'après l'hypothèse avisée de C. Müller (*Claudii Ptolemaei Geographia*, Paris, 1883, 446), Παταύισσα ou Παταούισσα.

[21] Le milliaire d'Aiton (a. 107/108): *a Potaissa Napocam m(ilia) p(assuum) X* (*CIL* III 1627). L'abréviation POT( ): *CIL* III 913 (= 7689), 7709, 7804 (= *IDR* III.5 495); *ILD* 490, 496, 508.

[22] Voir Th. H. Watkins, Coloniae *and* Ius Italicum *in the Early Empire*, *CJ*, 78, 1983, 319-336; et le commentaire détaillé de R. Cîrjan, *Notes sur D. 50,15,1,8;9 (Ulp. 1* De cens.*) et le droit italique en Dacie*, *Annuario. Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia*, 5, 2003, 11-18.

on trouve la forme corrompue Παταβησινῶν[23]. Cette forme *Patavissa* est en outre attestée dans la *Table de Peutinger* 8.2 (*Patavissa*), et, légèrement corrompue, chez le Géographe de Ravenne 4.7 (*Patabissa*). La preuve qu'il ne s'agit ni d'une contamination avec *Patavium*, ni d'une hypercorrection des copistes, est fournie par une précieuse occurrence épigraphique: l'épitaphe d'*Aur. Aquila*, *dec(urio) Patavis(s)e(n)sis, neg(otiator) ex pro(vincia) Dacia*, décédé à *Salonae* en Dalmatie (*CIL* III 2086 = *IDRE* II 299).

- ***Patabissa***: avec le changement b-/-v-, chez le Géographe Ravennate 4.7 ; on rencontre un toponyme *Macedonica* dans la même liste, trace d'une mention de la légion au même endroit; la même explication vaut pour *Cedonia*, dans la même liste, sans doute un doublon.

De prime abord, on pourrait songer à une collision avec le nom d'une ville plus connue d'Italie du Nord, *Patavium* (auj. Padoue) en Gaule Cisalpine[24]. Néanmoins, vu aussi le témoignage épigraphique de Salone, il est plus tentant d'expliquer cette bipartition par des traits particuliers de la langue dace: voir les exemples cités *infra* (n° IV), pour les variantes en *Para-* et Παρο- de *Porolissum*.

Παταουισσα/*Patavissa* est un toponyme composé: on reconnaît le second élément dans les graphies, très diverses, d'une localité de Mésie Inférieure qui fut très fréquentée pour son sanctuaire consacré à Asclépios (auj. Glava Panega). Son nom peut être restitué à partir des épithètes toponymiques accolées aux noms d'Asclépios, d'Hygie et d'Artémis[25]:

---

[23] *Bas.* 56.3. Cf. l'*app. crit.* de Th. Mommsen (*Digesta Iustiniani Augusti*, II, Berlin, 1870, 932), d'après la transcription de Jacques Cujas (Cuiacius) dans ses *Observationes et emendationes*, vers la fin du XVIe s., qui connaissait une version plus complète des *Basilica* (pour le livre LVI, dans le ms. *Parisinus gr.* 1357, perdu au XVIIe s.), dans l'édition de Fabrot *(Jacobi Cujacii Opera*, I, Paris, 1836, 459 [*Obs. et emend.* 10.35]); voir G. E. Heimbach, *Basilicarum libri LX*, VI, Leipzig, 1870, 172-173.

[24] Ainsi, A. Mócsy, *Gnomon*, 55, 1983, 766: «*Patavissa* (...) ist deswegen falsch, weil die Inschriften in Dakien selbst *Potaissa* haben, während *Patavissa* nur eine, vielleicht an Patavium angelehnte, 'romanisierte' Verschreibung ist». Mais il s'agit d'une simple correspondance, et non d'un emprunt, cf. C. Poghirc, *Concordances toponymiques celto-daco-mésiennes*, dans H. Frisch (éd.), *Cicerone Poghirc. Philologica et linguistica. Ausgewählte Aufsätze (1953-1983). Festsammlung zum 55. Geburtstag*, Bochum, 1983, 107.

[25] Les occurrences chez D. Detschew, *Die thrakischen Sprachreste* [n. 19], 412-413; G. Mihailov, *IGB*, II, Sofia, 1958, 37-38.

- en grec, avec une diversité accablante: Σαλδουσηνός, Σαλδοουσ(σ)ηνός, Σαλδοβυσηνός, Σαλτουυση[νός], Σαλδοουισσηνός, Σαλδουισσηνός, Σαλδο-ουυσηνός, Σαλτοβυσ(σ)ηνός (*IGB* II 512, 514, 516, 517, 521, 525, 526, 529, 530, 532, 536, 537, 551, 552, 573, 577); et Σολδοβοουυσηνός à Goljama Brestnica, dans le voisinage (*IGB* II 587)[26];
- en latin, avec une traduction manifeste (**Saldae Caput*): Sylvain *Salt(e)capu[tenus]*, Sylvain et Diane *[Sal]daecapute[ni]* (*ILBulg* 206, 207);
- s'ajoute une autre épithète en grec, Σαλδοκεληνός (*IGB* II 531, 540, 543 et 554), tirée de **Saldokela*, nom parallèle où l'on reconnaît le mot thrace **-kel(l)a*, «source»[27].

On peut ainsi reconstituer un toponyme composé *Σαλδοβυσσα, donc **Saldovissa* (avec la variante identique comme sens **Saldokela*), alors que le toponyme de base[28] était *Σαλδα (var. *Σολδα), à partir de l'épithète Σαλδηνός (var. Σολδηνός), attesté au même endroit (*IGB* II 510, 511, 523, 539, 544, 566).

Patavissa/Παταουισσα, toponyme dace pour lequel les étymologies proposées sont très douteuses[29], d'autant plus que la plupart

---

[26] I. I. Russu, *Die Sprache der Thrako-Daker*, Bucarest, 1969, p. 145, s.v. *vissos* (cf. i.-e. **u̯ik'*- «maison, Siedlung», lat. *vicus*, ou **u̯eis*- «zerfliessen; Feuchtigkeit»); il suppose la présence du même élément dans le toponyme *Patavissa*/*Potaissa*, signalant au passage la comparaison avec l'ital. *Patavium*. Les linguistes bulgares préfèrent traduire ce toponyme mésien par «Les sources dorées»; voir, entre autres, Vl. I. Georgiev, *Thrakisch und Dakisch*, *ANRW*, II.29.2, 1983, 1157 [*salt/d(a)*, «or»]; I. Duridanov, *Der Sprache der Thraker*, Neuried, 1985 (*Bulgarische Sammlung* 5), 42 («goldene Quelle»); cf. aussi Sv. Janakieva, *Trakijskata hidronimija* [*Hydronymie thrace*], Sofia, 2009 (*Studia Thracica* 12), 121-122. Sur les graphies du toponyme, voir aussi l'étude inachevée de S. Olteanu (<http://soltdm.com/langtdm/thes/s/Saldo.htm>), avec d'autres spéculations étymologiques.

[27] Cf. all. *Quelle*; voir I. Duridanov, *Der Sprache der Thraker*, 78.

[28] La thèse de P. Dorcey (*Saldaecaputenus: God or Toponym?*, *ZPE*, 72, 1988, 294-296), selon laquelle il s'agit d'un dérivé de la *statio* pannonienne *Saldae*, est tout simplement extravagante, et ignore curieusement les graphies grecques de l'épithète divine. Rappelons qu'une tribu méridionale de la Dacie romaine portait le nom de Σαλδήνσιοι (Ptolémée, *Geogr*. 3.8.5), ce qui conforte la présence, en domaine thrace, de la racine *sald-*, indifféremment de sa présence en Pannonie méridionale.

[29] W. Tomaschek (*po-tavissa*); G. G. Mateescu (*Pota-/Pata-issa*, *Pot-/Pataissa*, *-avissa*); Vl. I. Georgiev, *Bălgarska etimologija i onomastika* [*Étymologie et onomastique bulgares*], Sofia, 1960, 112 (i.-e. **(s)pē-to-wik'*, «großes Dorf», cf. v.ind. *sphāta*- «groß, stark» et alb. *vis* «Ort, Platz») (*Idem*, *Thrakisch und Dakisch*

des commentateurs ont mal compris sa morphologie, s'inscrit donc dans cette série, et signifiait «déterminant inconnu + source».

IV. Le nom de *Porolissum*

Tout aussi diverses sont les graphies de la ville la plus septentrionale de la Dacie (auj. Moigrad, dép. de Sălaj):

- ***Porolissum***/Πορόλισσον: cette forme en *Poro-* est attestée dans l'épigraphie de la ville, de manière abrégée[30], pour le *numerus* de Palmyréniens défini par son lieu de service (voir *infra*), mais aussi dans toutes les mentions de la petite province *Dacia Porolissensis*[31]. En Dacie, on rencontre une seule fois la forme complète *Porolis-(s)u[m]*, à *Colonia Sarmizegetusa* (*CIL* III 7986 = *IDR* III.2 352). La même graphie est présente: a) sur les diplômes militaires pour l'*exercitus Daciae Porolissensis*; b) lorsqu'elle concerne l'*origo* des ressortissants de la ville; c) à propos d'autres mentions de la petite province: ainsi, *Dacia Porolis(s)ensis* (*CIL* III 6054 = 6756 = *IDRE* II 396 = *IGLAnkara* 108; *CIL* III 6055 = 6757 = *IDRE* II 397 = *IGLAnkara* 107 ; *AÉ*, 1956, 124 = *IDRE* II 445), et *Porolis(sensis)* (*AÉ*, 1996, 1630 = *IDRE* II 417). Notons ainsi:
  – sur un diplôme du 11 août 192, l'*origo* d'un décurion ou centurion ayant servi en Pannonie Inférieure, *Porol(isso)* (*CIL* XVI 132);
  – dans une épitaphe d'*Aquincum* (Pannonie Inférieure), l'origine provinciale d'un militaire de la *legio II Adiutrix*: *Porolissen{i}si pro(vincia) D(acia)* (*CIL* III 3556 = *IDRE* II 283 = *TitAq* II 747);

[n. 26], 1182, *pata* «groß», plus tard *pota-*, en dace), repris par I. Duridanov, *Thrakische und dakische Namen*, dans E. Eichler *et alii*, *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik*, I, Berlin-New York, 1995, 834.

[30] POROL( ) (*ILD* 669, 670, 671, 672), PORO( ) (*ILD* 676), POR( ) (*ILD* 681, 712).

[31] *TIR* L 34, 92-93. Les occurrences chez V. Pârvan, *Getica*… [n. 19], 255; C. Daicoviciu, s.v. *Porolissum*, *RE*, XXII.1, 1953, 266-267; D. Detschew, *Die thrakischen Sprachreste* [n. 19], 375; I. Bratu, *Lokale Ortsnamen*… [n. 19], 54-55; C. C. Petolescu, *Villes de la Dacie romaine* [n. 18], 99; D.-A. Deac, *The Toponymy of* Dacia Porolissensis… [n. 19], 261-262. Abréviations POROL( ) de la ville [*CIL* III 1486 = *IDR* II.3 128; *CIL* III 1495 = *IDR* III.2 126; *CIL* III 14468 = *IDR* III.5 14: POR( ); *CIL* III 7962 = *IDR* III.2 353: POROLIS( )] et de la province [*CIL* III 1464 = *IDR* III.2 100; *CIL* III 7662: PORO( )].

– dans une dédicace en grec d'*Augusta Traiana* (Thrace), un décurion, β(ου)λ(ευτὴς) τῆς Δακίας Σεπτιμίᾳ Πορολίσσου (*IGB* III 1590 = *IDRE* II 351).

Ces occurrences épigraphiques, en Dacie ou ailleurs dans l'Empire, montrent qu'il s'agit, en quelque sorte, de la graphie «officielle», ou plutôt normalisée, comme nous l'avons déjà constaté à propos de *Potaissa*. Ajoutons les mentions littéraires: la forme légèrement corrompue *Porollisum* chez le Géographe Ravennate 4.5; l'ablatif *Porolisso* dans la *Table de Peutinger* 8.3, et l'ablatif corrompu *Porolissos* chez le Géographe Ravennate 4.7 (parmi les *civitates Mysie Inferioris*!); en grec, notons Πορόλισσον chez Ptolémée, *Geogr*. 3.8.6 (avec les variantes manuscrites Παρέλισσον et Παρόλισσον).

- Πορόλυσσον: c'est une simple variante de la première forme, cf. l'une des épithètes du *numerus* de Palmyréniens, εἴλη ἱππέων ἀριθμοῦ Παλμυρηνῶν Πορολυσσηνῶν (préfet de l'unité honoré à Thessalonique, *ILS* 9472 = *IG* X.2.1 146 = *IDRE* II 356)[32].

Pourtant, à l'instar des variantes en usage de *Potaissa*, on rencontre par deux fois, dans les inscriptions, une variante en *Para-*, voire Παρο-:

- ***Paralis(s)um***: l'épitaphe de *Cocceius Vmbrianus*, *dec(urio), augur et pontifex civitatis Paralis(s)ensium provinciae Daciae*, enterré à *Nedinum* en Dalmatie (*CIL* III 2866 = *IDRE* II 293).
- Παρόλισσον: l'inscription honorifique de Palmyre pour un préfet des archers palmyréniens en service à Porolissum, en Dacie Supérieure (sic !), ἐν Παρολί[σσῳ τῆς ἀνωτέ]ρας Δακίας (*IDRE* II 414 = *IGLS* XVII.1 203); voir aussi une variante dans les manuscrits de Ptolémée (cf. *supra*).

Les flottements graphiques de ce toponyme composé, d'étymologie inconnue[33], abondent donc, mais quelle était leur valeur phonétique? En vérité, ce flottement -a-/-o- n'est pas rare dans l'onomastique thrace et dace[34]: on le rencontre dans plusieurs noms suffixés (notamment

---

[32] Pour ce *numerus Palmyrenorum Porolissensium*, voir C. C. Petolescu, *Auxilia Daciae. Contribuții la istoria militară a Daciei romane* [*Auxilia Daciae. Contributions à l'histoire militaire de la Dacie romaine*], Bucarest, 2002, 141-143, n° 76.

[33] W. Tomaschek (cf. *-para*); G. G. Mateescu; aperçu chez I. Bratu, *Lokale Ortsnamen…* [n. 19], 55-57.

[34] L'étude de C. Poghirc, *Considérations chrono-géographiques sur l'oscillation* a/o *en thrace et en daco-mésien*, dans J. G. P. Best, N. M. W. De Vries (éds.),

en *-zis*/*-ζις*), où la voyelle devant le suffixe est tantôt -a-, tantôt -o-, ainsi que dans d'autres anthroponymes[35].

V. Le nom de *Zarmizegethousa*

On peut noter une diversité encore plus étonnante des graphies en ce qui concerne le nom de la capitale homonyme, du royaume (Grădiştea Muncelului) comme de la province romaine (auj. Grădişte, dans le même dép. de Hunedoara)[36]. Qui plus est, l'on constate la même dichotomie entre la forme en usage dans la province et les témoignages littéraires et épigraphiques externes. Voici les graphies documentées jusqu'à présent[37]:

- **Sarmizegetusa**: graphie «officielle», ou, du moins, usuelle dans la province, de la capitale, dont le nom complet était *Colonia Vlpia*

Thracians and Mycenaeans. Proceedings of the Fourth International Congress of Thracology, Rotterdam, 24-26 September 1984, Leyde-Sofia, 1989, 296-306 (en partic. 300 pour les graphies de *Potaissa* et *Porolissum*), suppose une évolution phonétique de *a* vers *o* dans le daco-mésien, à caractère combinatoire et accidentel; pour les attestations de ces flottements graphiques, voir D. Dana, *Onomasticon Thracicum (OnomThrac)*, à paraître (Athènes, 2014).

[35] Ainsi, *Aptasa* : Απτοσα; *Brincasis*/Βρινκαζις (et -σις) : Βρινκοζις; Δ(ε)ισδαζις : *Disdozi*; *Ithazis* : *Ithotsis*; *Rigasis* : *Rigozis*; Ζιναζις : Ζινοζις; *Zurazis*/Ζουραζις : *Zurozis* (et *-sis*)/Ζουροζις. À l'exception de *Brincasis* et de *Rigasis*, tous les autres noms suffixés sont daces. Cela peut arriver à l'intérieur d'un membre onomastique, par ex. les noms daces en *-blasa*/*-blosa*, ou le nom thrace *Zinama* : Ζ(ε)ινομα; ainsi que pour la voyelle de liaison: Βαστακιλας est souvent écrit, en Thrace propre, Βαστοκ(ε)ιλας; le nom dace **Diurpanais* : *Diurponais*.

[36] V. Pârvan, *Getica…* [n. 19], 252; I. I. Russu, *Sarmizegetusa capitala Daco-Geților* [*Sarmizegetusa, capitale des Daco-Gètes*], *Revista Istorică Română*, 14, 1945, 376-400; I. Bratu, *Lokale Ortsnamen…* [n. 19], 60-69; C. C. Petolescu, *Villes de la Dacie romaine* [n. 18], 85-89; G. Băeştean, T. Albulescu, *Monografie istorico-etnografică a localității Sarmizegetusa*, Deva, 2012.

[37] *TIR* L 34, 115. Une partie des références: N. Vulić, s.v. *Sarmizegethusa*, *RE*, II.A.1, 1921, 25-26; V. Pârvan, *Getica…* [n. 19], 262-263; I. I. Russu, *Sarmizegetusa. Contribuție la toponomastica dacică* [*Sarmizegetusa. Contribution à la toponomastique dace*], *AISC - Cluj*, 2, 1933-1935, 170-171; *Idem*, *Sarmizegetusa capitala Daco-Geților* [n. 36], 389; D. Detschew, *Die thrakischen Sprachreste* [n. 19], 176-177, s.v. Ζαρμιζεγέθουσα; C. Daicoviciu, s.v. *Sarmizegethusa*, *RESuppl.* XIV, 1974, 599; I. I. Russu, *IDR*, III.2, 1980, 24; I. Bratu, *Lokale Ortsnamen…* [n. 19], 60-67; D. Dana, F. Matei-Popescu, *Soldats d'origine dace dans les diplômes militaires*, *Chiron*, 39, 2009, 232-233 n. 69; C. C. Petolescu, *Villes de la Dacie romaine* [n. 18], 85 n. 9.

Traiana Augusta Dacica Sarmizegetusa, reprenant donc le nom de l'ancienne capitale du royaume dace. Elle est attestée par des dizaines d'inscriptions de la province, soit sous sa forme complète (par ex., *CIL* III 1551 = *IDR* III.1 131; *CIL* III 7996 = *IDR* III.1 133; *CIL* III 1450 = *IDR* III.2 74), soit, dans la plupart des cas, sous une forme abrégée: SARMIZEG( ), SARMIZ( ), SARM( ), SAR( ). On retrouve parfois cette graphie dans l'Empire, sous une forme abrégée: *Sarm( )* à *Viminacium*, pour quatre légionnaires de la *legio VII Claudia* (*CIL* III 14507 = *IMS* II 53 = *IDRE* II 308); une défunte *domo Sa[r(mizegetusa)] Da(ciae) S(uperioris)* à *Carnuntum*, en Pannonie Supérieure (*CIL* III 4501 = *IDRE* II 259); à Lambèse, deux légionnaires dans la *legio III Augusta*, originaires de *Sarmi[z(egetusa)]* (*CIL* VIII 2586 = *IDRE* II 446) et *S[a]rm(izegetusa)* (*AÉ,* 1989, 875 = *IDRE* II 448).

- **Sarmizegethusa**/Σαρμιζεγέθουσα: comme nous l'avons déjà constaté, une forme en Σαρμι- apparaît occasionnellement dans la tradition manuscrite de la *Géographie* de Ptolémée (voir la note 38). Elle est attestée avec l'aspirée par deux fois dans l'épigraphie latine: *ab ordinibus) coloniar(um) (...) Traianae Sarmizegethensium ex Dacia Superiore*, dans une dédicace honorifique d'*Oescus*, en Mésie Inférieure (*CIL* III 753 = 7429 = *ILS* 1465 = *ILBulg* 20 = *IDRE* II 319); la variante légèrement fautive *Sar[mi]zaegethusa* à *Santicum*, en Norique (*AÉ,* 1957, 109 = *IDRE* II 261).
- **Zarmizegethusa**/Ζαρμιζεγέθουσα: à l'instar de la graphie en Ζαρμι- présente chez Ptolémée, *Geogr*. 3.8.9 et 8.11.4[38], ainsi que dans son *Canon*, notons la même forme chez le juriste Ulpien: *Zarmizegethusa (colonia) quoque eiusdem iuris* (i.e. *Italici*) *est* (dans le Ier livre du *De censibus*, cf. *Dig*. 50.15.1.9); le meilleur manuscrit (**F** = *Codex Florentinus*) comporte la graphie *Zarmizegethusa*, avec l'aspirée, alors que les éditeurs l'ont simplifié en *Zarmizegetusa*[39]. On la retrouve une seule fois en Dacie, à *Apulum*, avec l'abréviation ZARMIZ( ) (*CIL* III 973 = *IDR* III.5 316), et, par deux

[38] Chez les derniers éditeurs, Ζαρμισεγεθοῦσα βασίλειος (**UK**) ou Ζαρμιζεγέθουσα βασίλειον (à partir de Ζαρμιγέθουσα βασίλειον **VRA**). Par ailleurs, dans la *Géographie*, les mss. sont partagés entre les formes Ζαρμι- et Σαρμι-, cf. l'apparat critique de C. Müller (p. 449): Σαρμισεγέθουσα (-θοῦσα) **ADFMNOΔΞZ**, Σαρμιζετεγέθουσα **B**, Ζαρμιγέθουσα **PPVWa**, Ζαρμεζεγέθουσα **L**.

[39] Éd. de Th. Mommsen et de O. Lenel (et var. *Zarmezegetusa*).

fois, à Rome, dans un catalogue de prétoriens: *Zarm(i)z(egetusa)* (*AÉ*, 2001, 555).

- **Zermizegetusa**/Ζερμιζεγεθουσα: cette graphie en Ζερμι-[40] apparaît chez Dion Cassius 68.9.7: ἐν Ζερμιζεγεθούσῃ[41]. Il s'agit d'une forme qui devait être rarissime dans l'épigraphie de la province, puisqu'elle n'est attestée qu'une seule fois, à Mehadia: *Zermicegetusa* (sic) (*CIL* III 8011 = *IDR* III.1 89), avec la précision importante qu'il s'agit d'une transcription du XIXe s. En revanche, elle prédomine nettement dans l'épigraphie extra-provinciale:
  – à *Durostorum*, en Mésie Inférieure, l'*origo* d'un primipile de la *legio I Italica*, *Colonia Vlp(ia) Zermizegetusa* (*AÉ,* 1983, 880 = *IDRE* II 333);
  – dans une dédicace de Mytilène, sur l'île de Lesbos, érigée par un décurion de la colonie, βουλευ(τὴς) Δακίας κολωνείας Ζερμιζεγ[ε]θούσης (*IG* XII.2 125 = *IDRE* II 372);
  – elle est extrêmement fréquente dans les *laterculi praetorianorum* de Rome: *Zerm(i)z(egetusa)* (*CIL* VI 32536 = *IDRE* I 35), *Zermi[z(egetusa)]* (*CIL* VI 32538 = *IDRE* I 36) et *[Z]ermiz(egetusa)* (*CIL* VI 32622 fr. k = *IDRE* I 44); *Zermiz(egetusa)* et *Zermi(zegetusa)* (*CIL* VI 32624 = *IDRE* I 39, six fois); *Zerm(izegetusa)* (*CIL* VI 32642 = *IDRE* I 42; *CIL* VI 32640 = *IDRE* I 43, deux fois);
  – la même graphie apparaît sur un diplôme militaire du 7 janvier 226 (RGZM 59), dont le lieu de découverte est inconnu: *coh(ors) VIIII pr(aetoria) Severiana p(ia) v(index), M(arco) Aurelio M(arci) f(ilio) Col(onia) Senecio Zermizegetusa*[42]. Libéré de la *coh. IX*

[40] Pour cette graphie: I. I. Russu, *IDR*, III.2, 1980, 24; D. Dana, F. Matei-Popescu, *Soldats d'origine dace…* [n. 37], 232-233 n. 69; C. C. Petolescu, *CronEpigrRom* XXIX/2009, n° 1359 (*SCIVA*, 61, 2010, 310).

[41] Correction de Leunclavius, alors que les mss. conservent des formes légèrement corrompues, par simple métathèse ou par troncation : ζερμιγεζεθούσῃ (**AB**), ζερμιγεθούσῃ (**M**).

[42] Sans doute la province de Dacie. Voir B. Pferdehirt, *Römische Militärdiplome und Entlassungsurkunden in der Sammlung des Römisch-Germanischen Zentralmuseums*, I, Mayence, 2004, n° 59; C. C. Petolescu, *CronEpigrRom* XXI-XXIV/2001-2004, n° 1000 (*SCIVA*, 54-56, 2003-2005, 365); D. Dana, F. Matei-Popescu, *Soldats d'origine dace…* [n. 37], 217, n° 39 et n. 33; D. Dana, *Corrections, restitutions et suggestions onomastiques dans quelques diplômes militaires*, *CCG*, 21, 2010, 57-58, n° 38. Il convient de comprendre non pas la tribu *Col(lina)* (B. Pferdehirt, qui oscille entre les deux explications; C. C. Petolescu), mais le statut de colonie. L'éditrice B. Pferdehirt avait corrigé la graphie de l'*origo* en <*Sa*>*rmizegetusa*, alors que le support de bronze (extr., tab. I) porte clairement ZERMI-.

praetoria, M. Aur. M. f. Senecio était donc originaire du territoire de la *Colonia Zermizegetusa*.

– toujours à Rome, comme *origo* de deux cavaliers de la garde impériale (*equites singulares Augusti*): *Aurelius Vi(c)torinus*, *natione Daqus* (sic), *domum Coloni(a) Zermi(z)egete(nsium)* (*CIL* VI 3236 = *ILS* 2204 = Speidel, *DKR* 599 = *IDRE* I 55)[43]; et, dans une épitaphe très fragmentaire (Speidel, *DKR* 151), un défunt *[nat(ione) D]aḍ(us), [domo Colonia V]l̥pia [Sarmizegeth]usa* – il convient pourtant d'émender cette restitution de M. P. Speidel, en accord avec les autres témoignages, *[domo Colonia V]l̥pia [Zermizeget]usa*.

- **Sermizegetusa**: simple variante graphique de la forme précédente, dans un catalogue de prétoriens, *Sermiz(egetusa)* (*CIL* VI 32536 = *IDRE* I 35, deux fois).
- formes en **-thusa**: si les graphies grecques (littéraires et épigraphiques) conservent et transmettent la graphie -θουσα, forme connue aussi dans la tradition littéraire d'Ulpien, les graphies latines la simplifient en *-tusa*. Et pourtant, au moins trois graphies latines présentent la forme aspirée: (1) l'indication de l'origine d'un ancien prétorien et centurion légionnaire enterré à *Beneventum*, en Italie (*CIL* IX 1609 = *IDRE* I 108), recruté d'abord en 200 dans la *legio XIII Gemina*, *[- --- -] f. Vlp(ia) Florus [---z]egethusa* (*[Sarmiz]egethusa CIL* et Petolescu); (2-3) les exemples d'*Oescus* et de *Sanicum*, cités *supra*, s.v. *Sarmizegethusa*.
- **Sarmazege**: forme corrompue, chez le Géographe Ravennate 4.7, où il faut supposer un modèle lointain **Sarmizege(tusa)*.
- **Sarmategte**: forme très corrompue dans la Table de Peutinger 7.5; le modèle lointain portait sans doute **Sarmizeget(usa)*.

On rencontre parfois, dans l'historiographie roumaine (entre autres, chez I. I. Russu et C. C. Petolescu), l'idée d'une forme «authentique» *Zermi-*, évoluée en *Sarmi-*, ce qui nous paraît douteux. Les étymologies proposées ne sont pas convaincantes[44], et, pour cer-

[43] Ce qui rend plus plausible la restitution *Col(onia)* sur le diplôme militaire cité.

[44] Après avoir dénoncé les étymologies douteuses de J. Grimm et B. G. Niebuhr (Sarmates + Gètes), de I. G. Cuno («Cité des Sarmates»), de W. Tomaschek [«Haus der (getischen) Nation (?)»] et de V. Pârvan («*Egetusa* de *Zermos*/*Zarmos*»), I. I. Russu propose de couper *Sarmi-zege-t(h)u-sa*, et de comprendre «la cité (auprès de l'eau?) chaude» (*Sarmizegetusa. Contribuție...* [n. 37], 169-175); il fut aussitôt critiqué par C. Daicoviciu dans le même numéro de la revue (*AISC* -

taines d'entre elles, la critique peut concerner tout d'abord la compréhension de la morphologie du toponyme: il s'agit manifestement d'un composé à trois membres (ce qui est rarissime), *Zarmi-zege-tusa*. Quant à la diversité des graphies, elle se réduit en réalité à deux flottements graphiques, dont un seul suppose un phonétisme particulier[45]:
– *s*/*z*: pour certains noms thraces, le -s- intervocalique dans les inscriptions latines transcrit souvent le -z- des inscriptions grecques, par ex. pour les familles des noms en -ζενις (en latin, le plus souvent *-sanus* et *-senus*), en *diza-* (cf. aussi *Bisa*/*Biza*), et notamment pour les formes suffixées (par ex., *Brincasis*, *Disdosi*, *Mucasis*, *Rigasis*, *Zurosis*). Plus intéressant encore, cela peut arriver en début des noms, notamment en graphie latine: *Sile* (f.), pour *Ziles*; et, dans le domaine dace, *Sisceus*, cf. Ζεισκεαγις; *Sispiris* (f.) pour *Zispier*; et peut-être *Surpogissus*, variante de [*Diurpagissa*] devenu **Zurpo-* (cf. Ζουρδανος < *Diurdanus*). Indifféremment de la graphie préférée (comme celle «normalisée» en *Sarmi-*), dans la prononciation on employait la sifflante sonore -z-.
– *a*/*e*: ce flottement graphique, qui couvre sans doute un phonétisme particulier, est amplement documenté dans l'onomastique thrace. Pour rester dans le domaine dace, le nom du même roi est écrit, dans la même inscription de Dionysopolis (*IGB* I² 13), Βυρεβιστας et Βυραβειστας; en Mésie Inférieure, un théonyme est transcrit dans la plupart des cas Δερζελας (et Δερζαλας), et une fois Δαρζαλας.

Seul le premier élément du toponyme pourrait avoir un sens connu: *zerm-* et *zarm-* sont sans doute des formes similaires au premier membre de *Germisara* (auj. Geoagiu)[46], dont le sens est trans-

Cluj, 2, 1933-1935), 176-180 (*Observații cu privire la noua etimologie a Sarmizegetusei* [*Observations sur la nouvelle étymologie de Sarmizegetusa*]), qui en voit à juste titre une étymologie «pas plus convaincante que les autres»; D. Detschew, *Die thrakischen Sprachreste* [n. 19], 177 invoque des parallèles micrasiatiques inutiles. À plusieurs reprises, I. I. Russu proposa une autre étymologie: «fort à palissade sur une hauteur (rochers)» (*Sarmizegetusa capitala…* [n. 36], 377-378), «die Palisadenburg auf den Felsen (?)» (*Die Sprache…* [n. 26], 188), «cité de palissade sur la hauteur» (*IDR* III.2, 1980, 24); cf. aussi I. Bratu, *Lokale Ortsnamen…* [n. 19], 67-69.

[45] Pour ces flottements, voir D. Dana, *Introduction* à l'*OnomThrac* [cf. n. 34].

[46] Corrompu chez Ptolémée, *Geogr*. 3.8.8: Ζερμίζιργα (variantes dans les mss.: Γερμίζιργα, Ζερμίζεργα), d'où la conjecture Γερμίζερα de C. Müller; *Germizera* dans la Table de Peutinger (8.1; et corrompu *Germigera* chez l'Anonyme de

parent, «Les Eaux Chaudes». On reconnaît un adjectif *g^{wh}*er-mó-* «chaud», présent dans le gr. θερμός, l'arm. *jerm*, et le subst. albanais *zjarm*, «feu», qui remontent à un terme propre à l'aire balkanique[47]. Mais la suite du nom de l'ancienne capitale reste, pour le moment, obscure, malgré les innombrables propositions rencontrées dans la bibliographie du sujet.

Ravenne 4.7); et *Germisara* dans deux inscriptions de Geoagiu Băi, *CIL* III 1395 = *IDR* III.3 239 et *ILD* 326.

[47] Voir D. S. Wodtko, B. Irslinger, C. Schneider, *Nomina im Indogermanischen Lexikon*, Heidelberg, 2008, 196-199; en dernier lieu, Ch. de Lamberterie, *Grec, phrygien, arménien: des anciens aux modernes*, *JS*, 2013, 19-20.

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 115-140

NUEVA RELIGIÓN, NUEVOS ESCENARIOS: JERUSALÉN DESPUÉS DEL 313

Pablo C. DÍAZ*
(Universidad de Salamanca)

Keywords: *conversion, Jerusalem, sacred place, Constantine, pilgrimage, liturgy*.

Abstract: *During the first three centuries of its existence, Christianity seemed to have shown an almost absolute indifference to the sacred place. It was the idea of community, the collective celebration, the sense of group belonging or, at best, the example of martyrs, which had formed its identity universe. However, after the hegemonic imposition of Constantine and the possibility of exteriorizing without any restriction the demonstrations of belief, Christians went on to build a whole religious geography in which they successively located the places for their heroes; the martyrs, of course, but they especially embarked on consecrating all the spaces that had had some meaning in the conformation of their religion. The political, psychological, sociological or even theological motivations that led to this transformation are complex, but nowhere as in Jerusalem and its surroundings were they staged in such a magnificent way*.

Palabras clave: *conversión, Jerusalén, lugar sagrado, Constantino, peregrinación, liturgia*.

Resumen: *Durante los tres primeros siglos de su existencia el cristianismo parecía haber mostrado hacia el lugar sagrado una indiferencia casi absoluta. Era la idea de comunidad, la celebración colectiva, el sentido de pertenencia grupal, en el mejor de los casos el ejemplo de los mártires lo que había conformado su universo identitario. Sin embargo, tras la imposición hegemónica de Constantino y la posibilidad de exteriorizar sin restricción alguna las manifestaciones creenciales, los cristianos pasaron a construir toda una geografía religiosa en la que sucesivamente ubicaron los lugares de sus héroes, los mártires, por supuesto, pero especialmente se lanzaron a una sacralización de todos los espacios que habían tenido algún significado en la conformación de su religión. Las motivaciones, psicológicas, sociológicas o teológicas, incluso políticas, que llevaron a esa transformación son complejas, pero en ningún lugar como en Jerusalén y sus aledaños se escenificaron de una manera tan grandiosa*.

* pcdiaz@usal.es

Cuvinte-cheie: *convertire, Ierusalim, loc sacru, Constantin, pelerinaj, liturghie.*

Rezumat: *În primele trei secole ale existenței sale, creştinismul pare să fi manifestat o indiferență cvasiabsolută față de locul sacru. Importante erau ideea de comunitate, celebrarea colectivă, sentimentul apartenenței la un grup, în majoritatea cazurilor exemplul martirilor modelând universul identitar. Dar, o dată cu impunerea hegemonică a lui Constantin şi cu posibilitatea exteriorizării fără restricții a manifestărilor de credință, creştinii au trecut la realizarea unei adevărate geografii religioase, locul principal ocupându-l, desigur, eroii lor, martirii, dar care a vizat sacralizarea tuturor spațiilor care au avut o anumită semnificație în modelarea religiei lor. Motivațiile – psihologice, sociologice sau teologice, chiar politice – care au dus la această transformare sunt complexe, dar nicăieri ca în Ierusalim şi în împrejurimi nu s-au manifestat într-o manieră atât de grandioasă.*

Los primeros cristianos y el espacio sagrado

Esta contribución parte de una reflexión sobre el papel que el lugar sagrado desempeñó en el cristianismo primitivo: si construir espacios centrales de extraordinaria significación cultual, de gran simbolismo visual, era connatural al cristianismo originario o si, alternativamente, se trató de una impostación, una adaptación tardía. Si respondió a impulsos ambientales en los cuales el contacto con los lugares originarios, con espacios cargados de sacralidad, se veía como algo imprescindible, o si constituyó un medio útil de evidenciar la preeminencia de la religión emergente. Algunos encuentran en los textos evangélicos llamadas puntuales que podrían estar en el origen de las primeras sacralizaciones. Sería el caso de la invitación del pasaje del Evangelio de Marcos (16, 6): «venid y ved el lugar donde estaba enterrado», en el que, con independencia del contexto escriturario, los lectores posteriores encontrarían un inequívoco argumento en este sentido. Existía en el primer cristianismo, por otro lado, una inequívoca herencia judía: regresar a Jerusalén para la Pascua, como hacían los padres de Jesús, fue sustituido con el tiempo por el deseo de acercarse a los lugares que Dios había elegido para hacerse evidente a los hombres y para redimirles del pecado[1]. Otros prefieren considerar que

[1] J. Briêre, *Les racines bibliques du pèlerinage chrétien*, en *Les chemins de Dieu. Histoire des pèlerinages chrétiens des origines à nos jours*, ed. J. Chelini, H. Branthomme, Paris, 1982, 23-54; J. Wilkinson, *Jewish Holy Places and the Origins*

la práctica sólo se popularizó cuando la población pagana se incorporó masivamente a las filas del cristianismo, aportando esa necesidad del contacto inmediato que no estaba en la teología cristiana[2].

Esta reflexión es importante porque el cristianismo originario se caracterizó por una ignorancia de la idea del lugar sagrado. En primer lugar, Dios está allí donde un grupo de hombres se reúnen en su nombre, y resulta claro que no está enterrado, como leemos en Lucas (24, 5-6): «por qué buscáis entre los muertos al que está vivo, ¿acaso no ha resucitado?». Además, durante mucho tiempo los cristianos se alejaron de Jerusalén para evitar ser identificados con los rebeldes judíos y, en su condición de perseguidos, su libertad de movimiento se vio notablemente restringida[3]. El resultado fue que el primer pensamiento cristiano desplazó la idea del lugar sagrado en beneficio de un sentimiento grupal, por lo que ni Palestina, ni la Jerusalén terrestre ocuparon un lugar especial en el imaginario identitario[4]. Los primeros creyentes conocidos que viajaron a Palestina, caso de Melitón de Sardes[5], en el siglo II, Firmiliano y Alejandro de Capadocia[6], en la primera mitad del siglo III, parecen acudir por motivos culturales, eruditos, para resolver dudas escriturarias, lo que no excluía la oración, aunque no fuese el primer objetivo[7]. Orígenes no dudará en afir-

of Christian Pilgrimage, en *The Blessings of Pilgrimage*, ed. R. Ousterhout, Urbana-Chicago, 1990, 41-53.

[2] B. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-London, 2005, 15. Algunos consideran incluso que Constantino trajo a la cristiandad una noción pagana de la santidad de las cosas y de los lugares. Cf. J. E. Taylor, *Christians and the Holy Places: The Myths of Jewish Christian Origins*, Oxford, 1993, 308 y 311.

[3] M. Simon, *Les pèlerinages dans l'antiquité chrétienne*, en *Les pèlerinages de l'antiquité biblique et classique à l'occident médiéval*, ed. F. Raphael, Paris, 1973, 97.

[4] Cf. R. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, New Haven, 1992, 65-72.

[5] Eusebius, *Historia Eclesiastica* V, 26, 14, ed. A. Velasco Delgado, Madrid, 1973 (*Biblioteca de autores cristianos* 349-350), 256. Cf. A. E. Harvey, *Melito and Jerusalem*, *JThS*, 17, 1966, 401-404.

[6] Eusebius, *Historia Eclesiastica* VI, 11, 2 y VI, 27, ed. A. Velasco Delgado, 366 y 395. Para la figura de Alejandro ver también Ieronimus, *De viris illustribus* 72, ed. A. Ceresa-Gastaldo, Firenze, 1988 (*Biblioteca patristica* 12), 164-166.

[7] E. D. Hunt, *Were there Christian Pilgrims before Constantine?*, en *Pilgrimage Explored*, ed. J. Stopford, Woodbridge, 1999, 25-40, considera que con anterioridad a Constantino no se puede hablar de peregrinos, sólo de visitantes ocasionales.

mar que en la cueva de Belén había encontrado la prueba del nacimiento de Cristo[8]. Podríamos decir que el cristianismo anterior a Constantino no había creado aún el lugar sagrado[9], pero, probablemente, había generado ya la semilla que lo haría aparecer.

Aparentemente, el primer paso hacia la construcción de una geografía sagrada del cristianismo fue el culto de los mártires[10]. La construcción de una teología del martirio hizo que muy pronto los muertos a causa de la fe fuesen considerados intermediarios privilegiados con Dios, capaces de abrir una puerta de comunicación entre el cielo y la tierra, que se situaría, precisamente, en el lugar donde reposan sus restos. Las historias de los mártires se difundieron masivamente entre los cristiano, alcanzando una enorme popularidad y promoviendo el deseo de conocer los escenarios del martirio[11], pronto convertidos en santuarios[12]. No importaba que dicha práctica religiosas no estuviese respaldada por un cuerpo doctrinal reconocido, los autores cristianos antiguos fueron conscientes de que la irrupción de masas de creyentes procedentes de contextos religiosos, sociales y culturales diversos conllevaba distintas vías de acceso a la fe, y se esforzaron por hacer una integración teológicamente aceptable de todas estas innovaciones: muchas veces los nuevos creyentes aportaron su viejo lugar de culto que, una vez cristianizado, era incorporado a una topografía sagrada propia[13], lugares donde los fieles podían colmar sus esperanzas[14]. En el periodo de tolerancia que precedió a la persecución de Diocleciano, los mismos cristianos sintieron la necesidad de construir

---

[8] Cf. P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985, 33.

[9] E. P. Sanders, *Jerusalem and his Temple in Early Christian Thought and Practice*, en *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, ed. L. I. Levine, New York, 1999, 90-103.

[10] R. Markus, *How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Place*, *JECS*, 2, 1994, 257-271.

[11] A mediados del siglo II los fieles de Esmirna oraban ante la tumba de san Policarpo, y no mucho después las tumbas de Pedro y Pablo, en la vía Apia, parecen haberse convertido ya en lugar de peregrinación. Cf. R. Lavarini, *Il pellegrinagio cristiano. Dalle sue origini al turismo religioso del XX secolo*, Genova, 1997, 167-169.

[12] R. Lavarini, *op. cit.*, 43.

[13] R. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990, 139-155.

[14] L. Perrone, *Christian Holy Places and Pilgrimage in an Age of Dogmatic Conflicts: Popular Religion and Confessional Affiliation in Byzantine Palestine (to Seventh Century)*, *Proche-Orient Chrétien*, 48, 1998, 5-37.

espacios de reunión y oración que evidenciasen su propia fuerza[15]; edificios cada vez más sofisticados que preludiaban las futuras basílicas de las grandes ciudades[16], pero se trataba de lugares comunes, no centros de emanación de espiritualidad en si mismos.

Tras su reconocimiento oficial, el cristianismo iba a emprender una desaforada carrera por colocar su propia historia en el espacio físico del Imperio, eso incluyó recuperar los lugares de Jesús y de los profetas anunciadores, de los héroes que, con su sacrificio, habían sembrado la nueva religión. Es probable que, para comienzos del siglo IV, prácticamente en todo el Imperio romano existiesen ya lugares consagrados al recuerdo de mártires que eran objeto de culto local[17]. A su popularización como lugares de afluencia masiva de fieles iba a contribuir de manera esencial la promoción interesada de una jerarquía eclesiástica que iba a encontrar en el fomento del culto de los lugares sagrados, y de las reliquias a ellos asociadas, en la misma institucionalización de la peregrinación[18], una fuente inagotable de poder.

Jerusalén y la teología política de Constantino

Entre los lugares sagrados ninguno iba a alcanzar mayor fuerza simbólica en el periodo constaniniano que la ciudad de Jerusalen. En el momento en que los cristianos asisten a la proclamación de la libertad de culto por parte de Constantino, la Jerusalén evangélica era apenas un recuerdo lejano, tanto que hasta su nombre parecía olvidado. Arrasada después del 135, tras la represión de la gran revuelta judía, Adriano había hecho construir sobre sus ruinas una nueva ciudad, una colonia latina a la que en su honor y en el de Jupiter se dio el nombre de Aelia Capitolina[19]. Nombre con el que sería recordada in-

[15] Eusebius, *Historia Eclesiastica* VIII, 1, 5, ed. A. Velasco Delgado, 507-508.

[16] Eusebius, *Historia Eclesiastica* X, 4, 37-45, ed. A. Velasco Delgado, 609-612, sobre la iglesia que el obispo Paulino de Tiro hizo construir en su ciudad entre 314 y 317.

[17] B. Bitton-Ashkelony, *op. cit.*, 27.

[18] V. Turner, E. Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Oxford, 1978, 31.

[19] Cf. D. Golan, *Hadrian's Decision to Supplant 'Jerusalem' by 'Aelia Capitolina'*, *Historia*, 35, 1986, 226-239; M. T. Boatwright, *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, Princeton, 2000, 196-203; N. Belayche, *Iudaea-Palaestina: The Pagan Cults in Roman Palestina (Second to Fourth Century)*, Tübingen, 2001, 108-170; Y. Z. Eliav, *The Urban Layout of Aelia Capitolina: A New View from the*

cluso en las actas de Nicea. En el momento en el que Constantino alcanza a controlar la región, tras su triunfo sobre Licinio en el 324, Aelia era una insignificante ciudad provincial dependiente de Cesarea[20].

La asociación entre la restauración de Jerusalén y la figura de Eusebio de Cesarea parece inevitable. Su *Onomastikon*, compuesto entre 320 y 325, es una mera lista de los escenarios asociados a la vida de Jesús y su pasión redentora, elaborado por un interés histórico, una especie de obra complementaria a su interés por reconstruir la historia de la Iglesia[21]; sin embargo, de manera casi inmediata, se iba a convertir en la primera guía de los Santos Lugares[22]. Más difícil es asegurar que la influencia de Eusebio fue lo que movió al emperador Constantino a manifestar el deseo de recuperar la ciudad de sus escombros, su contacto personal es tardío y escaso[23], lo que no descarta una influencia intelectual.

Con todo, el mayor impulso para reivindicar una recuperación de Jerusalén, así como de los lugares de su entorno geográfico asociados a la vida de Cristo, debe asociarse a la figura de Macario, obispo de la ciudad aproximadamente entre el 312 y el 334. Es posible que a finales del siglo III la comunidad local hubiese proclamado una herencia continuada desde los tiempos apostólicos, aunque parece evidente que era una iglesia gentil surgida con posterioridad a la fundación de Aelia[24]; en todo caso, su reivindicación parece haber tenido éxito[25].

Perspective of the Temple Mount, en *The Bar Kokhba War Reconsidered*, ed. P. Schäfer, Tübingen, 2003, 241-277.

[20] Cf. J. W. Drijvers, *Cyril of Jerusalem: Bishop and City*, Leiden-Boston, 2004, 1-30.

[21] P. W. L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford, 1990, xii, considera que Eusebio no concedía a esos lugares una santidad inherente.

[22] Como tal la entendió Jerónimo cuando entre el 387 y el 390 hizo una traducción al latín para atender las necesidades de los peregrinos occidentales. Cf. R. Jiménez Zamudio, *Toponimia bíblica: el Onomastikon de Eusebio de Cesarea y la versión latina de Jerónimo: estudio, traducción y notas*, Madrid, 2008.

[23] Sobre la relación entre ambos personajes T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Mass.), 1981, 266, quien anota que no se encontraron por primera vez hasta el 325, en el contexto del concilio de Nicea, y aunque es posible que coincidiesen en el concilio de Nicomedia a finales del 327, el siguiente encuentro no parece haberse producido hasta el 335.

[24] Aunque su papel real parece haber sido muy pequeño en la zona, a finales del siglo II Ireneo de Lion había considerado que Jerusalén era la iglesia madre

Helena, la madre del emperador Constantino, habría visitado la ciudad poco después de la celebración en el 325 del concilio de Nicea, muy probablemente invitada por Macario[26]. A su llegada habría tenido lugar el hallazgo de la cueva del sepulcro y el 'encuentro' de la Vera Cruz, dando paso a la fundación de las dos grandes basílicas de Jerusalén: la Anastasis sobre el calvario y el sepulcro y la Eleona en el monte de los Olivos[27]. Más allá de los elementos legendarios sabemos que los obispos reunidos en Nicea dedicaron un canon, el séptimo, a reconocer el carácter honorable de Jerusalén como sucesora de la tradición apostólica, aunque respetando la preeminencia administrativa de Cesarea[28]. Es probable que la posición de debilidad de Eusebio de Cesarea, en principio excluido del concilio al pesar sobre él una con-

de todas las iglesias, la metrópolis de los ciudadanos de la nueva Alianza, y tenía claro que sería reconstruida. Cf. W. Horbury, *Beginnings of Christianity in the Holy Land*, en *Christians and Christianity in the Holy Land. From the Origins to the Latin Kingdoms*, ed. O. Limor, G. G. Stroumsa, Turnhout, 2006, 17, con referencia a Ireneus (*Adversus haereses* 3, 12, 5; 5, 34, 4 – 35, 2). Poco antes, Justino había manifestado igualmente su convicción de que Jerusalén sería reconstruida (Iustinus, *Dialogus* 80, ed. D. Ruiz Bueno, Madrid, 1975 (*Biblioteca de autores cristianos* 116), 445).

[25] H. Chadwick, *The Circle and the Ellipse: Rival Concepts of Authority in the Early Church – Inaugural Lecture, University of Oxford, 5 May 1959*, Oxford, 1959, 6

[26] S. Borgehammar, *How the Holy Cross was Found. From Event to Medieval Legend*, Stockholm, 1991, 133-139.

[27] Los testimonios proceden, en buena medida, de la leyenda medieval de la *Inventio crucis*, surgida probablemente en la misma Jerusalén pero que deben ser analizados con extremo cuidado. El texto ha sido editado de forma crítica por S. Borgehammar, *op. cit.*, 255-302. Un estudio detallado de la leyenda en J. W. Drijvers, *Helena Augusta. The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1992; Id., *Helena Augusta: Cross and Myth. Some new Reflections*, *Millennium. Yearbook on the Culture and History of the First Millennium C.E.*, 8, 2011, 125-174, donde repasa las últimas aproximaciones a la figura de la madre de Constantino. También E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford, 1982, 28-49.

[28] Cf. J. W. Drijvers, *Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross*, en *Portraits of spiritual authority. Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient*, ed. J. W. Drijvers, J. Watt, Leiden-Boston-Köln, 1999, 82; O. Irshai, *From Oblivion to Fame: The History of the Palestinian Church (135-303 CE)*, en *Christians and Christianity in the Holy Land*, ed. O. Limor, G. G. Stroumsa, 91-139, esp. 94-97

dena de excomunión[29], diese ocasión a Macario de ejercer una presión más eficaz en beneficio de su sede[30].

Alejandro de Chipre, un monje contemporáneo de Justiniano, que escribió una narración sobre 'La invención de la Santa Cruz'[31], afirma que Macario habría recibido una carta de Constantino con el encargo de encontrar la verdadera cruz[32]. No sabemos si tal carta existió, pero la *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea recoge otra misiva en la cual el emperador le hace responsable de supervisar personalmente las obras del santuario que debía adornar la 'venerable cueva', el lugar de la resurrección:

> «Es preciso, en consecuencia, que tu solicitud disponga y provea de toda cosa necesaria, de tal modo que la basílica no solo resulte mejor que las de otro sitio, sino también las restantes partes del conjunto se configuren de tal manera que todo lo que pueda haber de eximia belleza en cualesquiera urbes, sea derrotado en parangón por esta construcción. Date por enterado de que he encomendado el cuidado de erigir y decorar los muros a nuestro amigo Draciliano, que ocupa el ilustrísimo cargo de (prefecto del pretorio), y al gobernador de la provincia. Mi piedad ha tenido a bien dictarles que sean rápidamente enviados, a su cuenta, artesanos, operarios y todo cuanto tu perspicacia les advierta que es eventualmente necesario para la edificación [...]; pues justo es que el lugar más admirable del universo descuelle por su ornato como merece»[33].

La fecha de la carta parece situarse en el 326, las obras se habrían ejecutado de inmediato. No está claro si se había conservado una memoria fehaciente del lugar del sepulcro, aunque parece aceptarse que la roca del Gólgota no había llegado a enmascararse por las construcciones de Adriano. Cabe la posibilidad de que el ambiente que sucedió al 313 hubiese animado a una indagación, aunque el proceso de demolición del templo pagano y la 'excavación arqueológica'

---

[29] T. D. Barnes, *op. cit.*, 216, anota que en el último momento Eusebio, junto a Teodoto y Narciso, fue admitido como miembro del concilio.

[30] Cf. E. D. Hunt, *Constantine and Jerusalem*, *JEH*, 48, 1997, 410.

[31] Cf. S. Borgehammar, *op. cit.*, 24-25.

[32] F. Cardini, *Il pellegrinagio. Una dimensione della vita medieval*, Roma, 1996, 11; S. Borgehammar, *op. cit.*, 58, considera que Macario fue probablemente el verdadero instigador de la búsqueda de la Cruz.

[33] Eusebius, *Vita Constantini* III, 31, ed. F. Winkelman, *Eusebius Werke, Erster band. Erster teil. Über das leben des Kaiser Konstantin*, Berlin, 1975, 98-99. Traducción M. Gurruchaga, *Vida de Constantino/Eusebio de Cesarea. Introducción, traducción y notas,* Madrid, 1994, 294.

del recinto debió ser consecuencia de la orden de Constantino[34]. Partiendo de la cueva del sepulcro, centro originario de todo el conjunto, las estructuras arquitectónicas se habrían extendido al área circundante, con una gran explanada porticada y la basílica con sus exedras. Una grandiosa fábrica y un rico equipamiento cuyos detalles son descritos por Eusebio[35], quien considera que el emperador está construyendo la nueva Jerusalén proféticamente anunciada, réplica de aquella otra que «experimentó la desolación extrema, pagando así el congruo tributo que sus moradores merecían»[36]. Igualmente, enriqueció la cueva de la Natividad en Belén y el Monte de de la Ascensión donde, según Eusebio, su madre Helena habría hecho consagrar sendos templos en coincidencia con su reciente viaje a Palestina[37].

En realidad es muy probable que la construcción de estas iglesias respondiese exclusivamente a la iniciativa de Constantino[38]. El hecho es que, casi de manera inmediata a su aceptación del cristianismo, Constantino inició una ingente tarea para rescatar de los cimientos de Aelia Capitolina los lugares de significado cristiano, real-

---

[34] Eusebius, *Vita Constantini* III, 25-28, ed. F. Winkelman, 94-96. Quien da por supuesto que hubo un proceso consciente de ocultamiento del sepulcro por parte de los paganos y que ahora se procedía a una tarea sistemática de recuperación. Cf. A. Cameron, S. G. Hall, *Eusebius. Life of Constantine. Introduction, translation and commentary*, Oxford, 1999, 274-291.

[35] Eusebius, *Vita Constantini* III, 34-40, ed. F. Winkelman, 99-101. La bibliografia sobre esta primera construcción es muy amplia, se puede ver A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. I. Architecture*, Paris, 1946, 257-282; J. Conant, *The Original Buildings at the Holy Sepulchre in Jerusalem*, *Speculum*, 31, 1956, 1-48; C. Coüasnon, *The Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem*, London, 1974.

[36] Eusebius, *Vita Constantini* III, 33, ed. F. Winkelman, 99. Traducción M. Gurruchaga, 295.

[37] Eusebius, *Vita Constantini* III, 40-43, ed. F. Winkelman, 101, donde parece entenderse que estas ampliaciones de Constantino tuvieron lugar una vez fallecida su madre, lo que habría ocurrido antes del año 330. L. Brubaker, *Memories of Helena: Patterns in Imperial Female Patronage in the Fourth and Fifth Centuries*, en *Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium*, ed. L. James, London, 1997, 52-75, considera que Helena se convirtió en un referente hacia la cual convergieron con el tiempo multitud de iniciativas protagonizadas por mujeres de la alta aristocracia cuyos nombres de subsumieron en el suyo.

[38] J. Patrich, *Early Christian Churches in the Holy Land*, en *Christians and Christianity in the Holy Land*, ed. O. Limor, G. G. Stroumsa, 360.

zando su carácter simbólico con magníficas construcciones[39]; una demostración de triunfalismo religioso, esencial para el mensaje político constantiniano posterior al triunfo sobre Licinio[40]. Más allá de debates teológicos de comprensión compleja, Jerusalén y su geografía inmediata remitían a los hechos esenciales de la creencia cristiana: el nacimiento de Dios como hombre, su entrega y pasión redentora y su resurrección[41].

El protagonismo de Constantino era un magnífico ejercicio autocelebrativo, pues colocaba al emperador como promotor de esa vuelta a los orígenes del mensaje de Cristo. Aunque se ha de notar que simultáneamente el emperador había animado a los obispos a construir iglesias[42], un empeño que enseguida iba a transformar la fisonomía de muchas ciudades orientales, y de manera clara algunas de las más significativas como Nicomedia o Antioquía[43], en el caso concreto de Jerusalén el efecto propagandístico debió ser especialmente eficaz, por cuanto de manera inmediata se iba a proceder a un masiva difusión de los sucesivos descubrimientos por todo el Imperio, y los viajeros iban a multiplicar el eco de sus iniciativas. La asociación de Constantino con Jerusalén resultaría en este sentido mutuamente ventajosa. En un proceso para el que podemos encontrar numerosos paralelos en Oriente[44], la ciudad era aupada a una dimensión antes desconocida y el emperador se vinculaba estrechamente con el prestigio apostólico de los lugares sagrados y sus símbolos, especialmente el lugar de la crucifixión y el sepulcro[45].

---

[39] J. B. Ward-Perkins, *Memoria, Martyr's Tomb and Martyr's Church*, *JThS*, *ns*, 17, 1966, p. 20-38.

[40] E. D. Hunt, *op. cit.*, 409 y 419.

[41] Cf. F. Cardman, *Jerusalem and the Sanctification of Place: Christian Holy Places in the Fourth and Fifth Centuries*, en *Schools of Thought in the Christian Tradition*, ed. P. Henry, Philadelphia, 1984, 49-64; L. Perrone, *The Mystery of Judaea (Jerome,* Ep. *46): The Holy City of Jerusalem between History and Symbol in Early Christian Thought*, en *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam*, ed. L. I. Levine, 221-239.

[42] Eusebius, *Vita Constantini* II, 45-46, ed. F. Winkelman, 66-68.

[43] T. D. Barnes, *op. cit.*, 248.

[44] Cf. D. R. Edwards, *Religion and Power. Pagans, Jews and Christians in the Greek East*, New York-Oxford, 1996.

[45] E. D. Hunt, *op. cit.*, 405-424, considera que durante mucho tiempo Constantino seguirá siendo recordado como el creador de la Jerusalén cristiana.

Entre los símbolos capaces de mover a los fieles cristianos ninguno podía ser tan eficaz como la cruz. En ella se había ejecutado el sacrificio que justificaba la creencia básica de los cristianos: esa muerte significaba la redención del pecado de los hombres y el camino hacia la salvación; era el símbolo de la victoria de Cristo sobre la muerte[46]. Sobre ella se había depositado la sangre del salvador, prácticamente la única reliquia de su existencia corporea. 'Encontrar' la cruz se convirtió en una tarea urgente. El anónimo peregrino de Burdeos que visitó la ciudad en la década de 330 no alude a su existencia[47]; Eusebio, que siguió escribiendo prácticamente hasta el momento de su muerte en 339/340, ignora el hipotético descubrimiento[48]. Pero, aproximadamente diez años después, Cirilo de Jerusalén, en su cuarta lección catequética, da a entender que había sido descubierta ya, puesto que afirma que «la tierra entera está llena de trozos de madera de la cruz»[49]. El mismo es quien, en una carta a Constancio II fechada en el 351 / 353, atribuye a Constantino su descubrimiento[50], que muy probablemente, sin embargo, se debe vincular con su propia iniciativa episcopal. Para el 359, o poco después, era con seguridad venerada en la ciudad[51].

Podríamos incluso plantear si fue una casualidad que el programa de construcciones se iniciase inmediatamente después de la celebración del concilio de Nicea, cuyos debates pudieron haber in-

---

[46] Ambrosius, *De Obitu Theodosii Oratio* 43-44, *PL* 16, col. 1400, atribuye a Helena el mérito de haber revelado a los hombres este descubrimiento, paralelo al de María, que habría manifestado que Dios se había hecho hombre. Cf. F. E. Consolino, *Il significato dell'*Inventio Crucis *nel* De Obitu Theodosi, *AFLS*, 5, 1984, 161-180.

[47] Cf. S. Borgehammar, *op. cit.*, 90-122.

[48] H. A. Drake, *Eusebius on the True Cross*, *JEH*, 36, 1985, 1-22, cree que Eusebio omitió a propósito mencionar el descubrimiento de la Cruz porque esta era más un símbolo imperial y constantiniano que cristiano; Id., *What Eusebius Knew: The Genesis of the* Vita Constatini, *CPh*, 83, 1988, 20-38.

[49] Cyrillus Hierosolymitanus, *Cathecheses* 4,10, *PG* 33, col. 469. Cf. F. Parente, *La conoscenza Della Terra Santa come esperienza religiosa dell'Occidente cristiano dal IV secolo alle crociate*, en *Popoli e Paesa nella cultura altomedievale*, Spoleto, 1983 (*Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 29), 252.

[50] Cyrillus Hierosolymitanus, *Epistula ad Constantium imperatorem*, *PG* 33, col. 1131-1154. Cf. S. Borgehammar, *op. cit.*, 90, n. 17.

[51] Según se desprendería de una inscripción africana procedente de Tixter. Cf. Y. Duval, *Loca Sanctorum Africae*, vol. 1, Roma, 1982, 157; F. Cardini, *op. cit.*, 10; S. Borgehammar, *op. cit.*, 87.

fluido en la voluntad de Constantino, o de sus consejeros más inmediatos. En esos debates estaba esencialmente en juego la necesidad de dar una definición unitaria de Dios que se impusiese al cúmulo de interpretaciones que habían surgido en la creatividad teológica de las comunidades anteriores a la libertad de culto[52]; pero esa definición tenía implicaciones de más largo alcance, como era la relación que el cristianismo debía tener con el poder temporal, donde estaba implícito el debate sobre el papel que el emperador debía desempeñar en el nuevo escenario que se había abierto a partir del 313, especialmente su autoridad respecto a credo y cánones. De manera concreta, Eusebio consideraba que Cristo y Constantino eran ambos instrumentos del Logos: el primero había anunciado el reino de Dios, Constantino, estableciendo el monoteísmo, se había convertido en un segundo Salvador[53].

Eusebio pudo haber encontrado en el programa de Constantino en Jerusalén una manera de reforzar el papel del emperador en el seno de los debates eclesiásticos, aunque esto implicase una indudable contradicción con su propio pensamiento teológico[54]. Constantino, en cualquier caso, no debe ser considerado un mero agente pasivo. Su intencionalidad política era evidente y vendría corroborada cuando en el año 335 se lleve a cabo la consagración del conjunto arquitectónico del sepulcro. Según Eusebio, el emperador, «pensando que su trigésimo aniversario era una buena ocasión (para rendir gracias) al soberano universal, decidió que ese era el momento adecuado a maravilla para consagrar la basílica que por él mismo había mandado construir con su apremiante celo por Jerusalén»[55]. El acto inaugural debía ser una declaración dinástica y también una proclamación de unidad eclesiástica, que se había resquebrajado con la reapertura de las dis-

---

[52] Una lúcida apreciación en B. Lonergan, *The Way to Nicea*, London, 1976, esp. 105-137. Igualmente T. G. Elliot, *The Christianity of Constatine the Great*, Scranton, 1996, 195-214.

[53] Cf. L. D. Davis, *The First Seven Ecumenical Councils (325-787). Their History and Theology*, Wilmington (Delaware), 1983, 72.

[54] C. Luibheid, *The Council of Nicaea*, Galway, 1982, 53, considera que, ante todo, Eusebio era un prelado de la corte, con todo lo que ello implicaba. I. Ortiz de Urbina, *Nicea y Constantinopla*, Vitoria, 1963, 55 y 123, le llama «oportunista y áulico» y dotado de «un cierto servilismo áulico deseoso de hacer siempre un papel brillante».

[55] Eusebius, *Vita Constantini* IV, 40, ed. F. Winkelman, 135-136. Traducción M. Gurruchaga, 365.

putas trinitarias no resueltas en Nicea. Por ello, consideró que el mejor escenario posible era un gran concilio de obispos, a los cuales convocó en la ciudad. Constantino no asistió, envió a un funcionario de confianza y se aseguró que los obispos fuesen convenientemente agasajados; estos correspondieron con una adulación equivalente. En la descripción de Eusebio, queda claro que el acto tuvo un significado simultáneamente político y religioso, recalcando que si el emperador había celebrado sus *vicennalia* convocando Nicea, celebraba ahora su tercera década con este concilio[56]. El historiador hace gala de su falsa modestia cuando relata que fue invitado a dictar un discurso y manifiesta su intención de añadirlo al conmemoratorio que recitaría después en Constantinopla ante el mismo emperador[57]. Aceptando que el discurso dado en Jerusalén es la segunda parte de la *Oratio de laudibus Constantini*[58], es indudable que Constantino es presentado en Jerusalén como el garante de la continuidad de la obra de Cristo, y Jerusalén como la prueba tangible de la redención humana que la obra del emperador permitirá culminar. El significado de la conmemoración de la basílica del sepulcro fue considerado tan grandioso que, como veremos, su conmemoración (*dies enceniarum*) fue incorporada como uno de los actos más solemnes de la liturgia hierosolimitana.

Ahora bien, si la Jerusalén restaurada había sido un acto de oportunidad política, incluso parte de un programa teológico-político, la popularidad que el lugar santo iba a alcanzar de manera inmediata desbordó la iniciativa imperial para convertirse en uno de los fenómenos más persistentes de la historia del cristianismo. La identificación de los cristianos con los objetos y lugares relacionados con la historia de Jesús y sus primeros discípulos no fue una mera simplificación de creencias, o la influencia sincrética de tradiciones ajenas, fue también el resultado del triunfo de una teología muy precisa sobre el significado de la encarnación de Dios y su sacrificio. Es la transformación que va desde una percepción espiritual de la encarnación, donde la cruz es un mero símbolo y los lugares de Cristo un contexto con un significado más sacramental que físico, planteamiento asociado con una teología del *Logos* de la que Eusebio de Cesarea es un

[56] Eusebius, *Vita Constantini* IV, 43-47, ed. F. Winkelman, 138-140.

[57] Eusebius, *Vita Constantini* IV, 46, ed. F. Winkelman, 139-140.

[58] Así lo cree H. A. Drake, *In Praise of Constantine. A Historical Study and New Translations of Eusebius' Tricennial Orations*, Berkeley-Los Angeles-London, 1976, 30-45 y 103-127 (traducción inglesa).

representante destacado, a otra postura en la cual se insiste en la encarnación como un hecho físico, donde la muerte terrestre adquiere su pleno sentido salvador. Propuesta ardientemente defendida por Cirilo de Jerusalén que hace de la encarnación, la redención y el sacrificio del hombre Jesús, el plan central del propósito de Dios[59]. Si en el primer planteamiento Jesús/Cristo es un acto puntual de la revelación, un mero portavoz, en el segundo es el mismo Dios quien se sacrifica, quien ha estado en contacto directo con los creyentes, quien ha nacido físicamente, se ha paseado por Palestina, ha subido a Jerusalén, ha sido crucificado en el Gólgota, lugar privilegiado, predestinado a ser el punto de partida de la nueva alianza, y ha resucitado de una tumba convertida así en el Santo Sepulcro[60].

La teología de proximidad que Cirilo representaba era más acorde con una religión de masas, donde la proximidad con lo sagrado y sus representaciones materiales se convierte en algo inmediato, mientras la teología del *Logos* resultaba, probablemente, demasiado abstracta. Desde un punto de vista más pragmático, debemos recordar que Cirilo, poco satisfecho con su subordinación a Cesarea, estaba especialmente interesado en la promoción de su sede, por lo que el impulso de la devoción hacia los lugares de Cristo tenía en su caso una vertiente utilitaria, además de ideológica[61]. Su esfuerzo se vería recompensado en el año 451, cuando el obispo Juvenal fue elevado a la condición de patriarca[62]. La divergencia de posturas dio lugar a un debate sobre la oportunidad o no de viajar a Jerusalén, una crítica resu-

---

[59] Cyrillus Hierosolymitanus, *Cathecheses* 13, 9-39, *PG* 33, col. 787-820. Cf. P. W. L. Walker, *op. cit.*, 88-121.

[60] La ubicación de Jerusalén, en el centro del mundo, en su Omphalós, tuvo también un reflejo cartográfico. Desde el mapa de Madaba hasta las cartas universales de finales del siglo XV, una gran parte de la cartografía medieval tuvo como centro equidistante la Ciudad Santa, lo que, por otra parte, se correspondía bastante con su posición geográfica central en las cartas circulares con la ubicación de los tres continentes conocidos que era la base de la cartografía universal desde época helenística. Cf. B. Kuhnel, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem: Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millenium*, Roma, 1987; A. Scafi, *Il paradiso in terra. Mappe del giardino dell'Eden*, Bologna, 2007.

[61] Cf. Z. Rubin, *The Church of the Holy Sepulchre and the Conflict between the Sees of Caesarea and Jerusalem*, en *Jerualem Cathedra*, 2, ed. L. I. Levine, Jerusalem-Detroit, 1982, 79-105.

[62] L. Perrone, *'Rejoice Sion, Mother of all Churches': Christianity in the Holy Land During the Byzantine Era*, en *Christians and Christianity in the Holy Land*, ed. O. Limor, G. G. Stroumsa, 154-161.

mida por Juan Crisóstomo al reprobar a todos aquellos «que corren a ver la tumba que no tiene cuerpo»[63]. Pero incluso los más críticos, como Gregorio de Nisa, quien llega a afirmar que «cuando el Señor llamó a los elegidos a heredar el reino de los cielos no incluyó el viaje a Jerusalén entre sus designios»[64], no lo eran tanto por el hecho de las peregrinaciones en sí, o el culto a los lugares sagrados, como por una pugna frente a Jerusalén basada en motivos personales e intereses eclesiásticos[65], esencialmente el rechazo de que Jerusalén se convirtiese en la primera sede de Oriente. La polémica enseguida se apagó.

La ciudad santa como catarsis del creyente

De acuerdo al testimonio de Eusebio, ya a partir del año 314 fieles de todo el orbe se dirigirían a orar al monte de los Olivos, para oponerse así a la adoración judía del templo[66]. Él mismo ha relatado el viaje piadoso de Helena, la madre del emperador. En el año 333, un cristiano procedente de Burdeos, que probablemente había tenido ya noticia de las iniciativas imperiales y de los descubrimientos que se estaban llevando a cabo en Palestina, sintió la curiosidad por acercarse a verlo con sus propios ojos[67]. El mayor interés de este viajero es que decidió dejar constancia de su experiencia en un texto, el *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque,* con el que inauguraba un nuevo género literario[68], siendo a la vez una verdadera guía para futuros peregrinos.

---

[63] Iohannes Chrysostomos, *Expositio In Psalmos* 110, 5, *PG* 55, col. 286-287.

[64] Gregorius Nyssenus, *Epistolae* 2, 3 (c. 380), ed. P. Maraval, Paris, 1990 (*SC* 363), 110-111; con referencia al Evangelio de Mateo (25, 34).

[65] Cf. B. Bitton-Ashkelony, *op. cit*., 30-52 y 48-57, hace notar como tanto Gregorio de Nisa como su hermano Basilio de Cesarea, los más exaltados oponentes de las peregrinaciones a Jerusalén, eran entusiastas defensores del culto de los mártires en sus propias sedes, ensalzando las manifestaciones de los peregrinos locales.

[66] Eusebius, *Demonstratio Evangelica* 6, 18, *PG* 22, col. 451. Cf. C. Morris, *The Sepulchre of Crist and the Medieval West. From the Beginning to 1600*, Oxford, 2005, 39.

[67] G. Uggeri, Itinerarium burdigalense. *Il primo pellegrinaggio in Terrasanta*, en *I pellegrinaggi nell'età Tardoantica e Medievale. Atti del Convegno (Ferentino 6-8 Dicembre 1999)*, Roma, 2005, 161-177.

[68] Cf. J. Richards, *Les récits de voyages et de pèlerinages* (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental* 38), Turnhout, 1981; L. Casson, *Travel in the Ancient World,* London, 1974, 300-329. El texto será sistemáticamente imitado por viajeros posteriores. Además del Itinerario de Egeria y del *Epitaphium Paulae* (Ie-

El texto da cuenta de la transformación que Jerusalén y el resto de los lugares evangélicos, o del Antiguo Testamento, están sufriendo en relación con las iniciativas de Constantino. Por él constatamos que, sólo ocho años después de la celebración del concilio de Nicea, el antiguo templo de Venus-Ishtar ha sido reemplazado por una iglesia de cinco naves. La gruta de la resurrección es aún un lugar desnudo pero la iglesia de la Anastasis, que la cubrirá cuando sea inaugurada dos años después, está en pleno proceso de construcción; el Gólgota, que se englobará en el mismo recinto, aún no ha sido recubierto de mármol. El viajero menciona la basílica del monte de los Olivos, la de la Natividad y la de Terebinto, dedicada a la memoria de Abraham[69].

En estos momentos, Jerusalén es todavía un destino reservado a una minoría muy definida de viajeros, lejos de la avalancha de peregrinos de tiempos posteriores[70]. Nuestro informante bordelés es un individuo rico, quizás un miembro de la nobleza senatorial, indudablemente educado, como demuestran sus alusiones históricas y culturales,

ronimus, *Epistolae* 108, ed. J. Labourt, Paris, 1949-1989, v. 5, p. 176-190) que recordaremos con más detalle, se pueden anotar: Eucherio de Lión, *De situ Hyerosolymae Epistola ad Faustum Presbiterum* (después del 414), ed. I. Fraimont (*CCL* 175), 237-243; Breviarius de Hierosolyma (primeros decenios s. VI), ed. R. Weber (*CCL* 175), 109-112; Theodosius, *De situ terrae sancti* (siglos V-VI), ed. P. Geyer (*CCL* 175), 114-125; Adamnanus, *De locis sanctis* (siglo VII), ed. L. Bieler (*CCL* 175), 177-234); Beda, *De locis sanctis* (siglo VIII), ed. I. Fraimont (*CCL* 175), 250-280; *Itinerarium Antonini Placentini* (560-570), ed. P. Geyer (*CCL* 175), 129-153. Un comentario de estos textos, con sus correspondientes versiones en inglés, se pueden encontrar en J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*, Jerusalem, 1977. Una versión francesa y su correspondiente comentario en P. Maraval, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IVe-VIIe siècle)*, Paris, 1996.

[69] Otra viajera famosa, Eutropia, la suegra del Emperador, le habría informado que en este lugar se celebraban ceremonias paganas. Constantino ordenó de manera inmediata la destrucción del altar y la construcción de la iglesia conmemorativa (Eusebius, *Vita Constantini* III, 51-53, ed. F. Winkelman, 105-107).

[70] La utilización de los términos *peregrinus* y *peregrinatio* con significado religioso es relativamente tardía, y frecuentemente ambigua. Cf. B. Bitton-Ashkelony, *op. cit.*, 18-19; A. Dupront, *Du sacré: Croisades et pèlerinages, images et languages*, Paris, 1987, 369-373. Aunque quizás pueda intuirse ya en el uso de Jerónimo, quien en una carta tardía (*c.* 413), al referirse a los santos que pueblan Palestina, dice: *non habitatores esse, sed accolas atque peregrinos* (Ieronimus, *Epistolae* 129, 3, ed. J. Labourt, v. 7, p. 159-161).

incluso podría ser un individuo vinculado a la administración[71]. A su regreso el viajero aquitano sin duda fue un propagandista de los lugares santos, como lo sería poco después Atanasio de Alejandría cuando se exilia en Treveris (336) y Roma (341). La nómina de personajes famosos que se acercan a Palestina se va incrementando en los años siguientes. Transcurrido medio siglo desde que lo hiciese el viajero bordelés, el texto de otra peregrina occidental, Egeria, de origen galo o hispano[72], nos muestra lo que ha cambiado la situación, como la peregrinación se ha convertido en algo casi institucionalizado[73]. Jerusalén es aún un destino lejano y exclusivo para la mayoría, pero probablemente está cumpliendo ya un objetivo que podía estar en los planes originarios de Constantino o sus consejeros: un importante sector de la clase dirigente del Imperio mira a Jerusalén como un objetivo, un referente, un espacio idealizado que es un elemento de identidad religiosa y política.

Mientras el viajero del 333 nos muestra un espacio en construcción, Egeria nos da cuenta de una topografía bíblica perfectamente definida y prácticamente consolidada. El mecanismo por el cual se identificaron los lugares mencionados en las escrituras, tanto los del Antiguo Testamento como los del Evangelio es un problema en sí mismo. Está claro que se recurrió a la tradición, tanto la judía como la que pudieron conservar los propios cristianos, pero en muchos casos se trató de invenciones empíricas, con un amplio margen de maniobra para la imaginación, y en otros casos se recurrió a las invenciones in-

[71] Como mostraría el uso que hace de los recursos del *cursus publicus*. Cf. D. Gorge, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IVe et Ve siècles*, Paris, 1925, 44-57.

[72] Sobre la condición social y personal de Egeria véase R. Gesolmino, *Egeria, 381-384 d. C.: Dalle radici romane alle radici bibliche*, en *Atti del Convegno Internazionale sulla Peregrinatio Egeriae. Nel centenario della publicazione del Codex Aretinus 405 (già Aretinus VI, 3). Arezzo 23-25 ottobre 1987*, Arezzo, 1990, 243-304; H. Sivan, *Holy Land Pilgrimage and Western Audiences. Some Reflection on Egeria and her Circle*, *CQ*, 38, 1988, 528-535; Id. *Who was Egeria? Pilgrimage and Piety in the Age of Gratian*, *HThR*, 81, 1988, 59-72.

[73] El viaje de Egeria tiene lugar muy probablemente entre el 381-384. Sobre los problemas cronológicos del texto véase N. Natalucci, *Egeria. Pellegrinagio in Terra Santa. Itinerarium Egeriae*, Firenze, 1991, 37-43.

spiradas por una visión o un sueño que indicaba el lugar, o los restos de un mártir[74].

Egeria siente una gran curiosidad, quiere conocer los lugares sagrados, los escenarios de los episodios religiosos que fundamentan sus creencias, los que vieron la vida y la pasión de Cristo pero también aquellos donde se escenificaron las historias precursoras del Antiguo Testamento. El interés parte de sus lecturas, pero indudablemente también de toda una corriente de opinión, una propaganda que ha colocado los lugares sagrados como un objetivo en el horizonte del creyente, unos lugares muy precisos, aquellos que enlazan la Jerusalén y Palestina iniciales con los escenarios de la vida de Jesús[75]. Egeria va al Sinaí donde nos deja constancia de que cada lugar evocado por la Biblia ha sido ya identificado y sacralizado; los monjes han colonizado masivamente cada punto de esa geografía sacralizada[76]. Todas las visitas son ilustradas con la lectura de los pasajes alusivos, y con una sucesión de rezos que parecen ya perfectamente establecidos:

> «Pues fue siempre costumbre nuestra que, en llegado a cualquiera de los lugares deseados, primero se hiciese allí oración, luego se leyese la lección correspondiente del códice, se dijese un salmo apropiado al asunto y se hiciese de nuevo oración. Siempre conservamos esta costumbre, por divina voluntad, en todos los lugares a donde queremos ir, después de llegados»[77].

Egeria probablemente está escribiendo su texto para otras damas aristocráticas, quizás un grupo de vírgenes consagradas, para quienes Jerusalén y toda Tierra Santa se ha convertido en un referente esen-

---

[74] Cf. P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, 29-50 y 251-310, donde recoge de manera exhaustiva un repertorio de los lugares santos de Palestina. Para una detallada descripción de los lugares más destacados, de acuerdo a los textos evangélicos, véase P. D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum. Documenta S. Evangeli Loca Respicientia*, Jerusalem, 1955.

[75] O. Irshai, *op. cit*., 99-102.

[76] Cf. J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine 314-631*, Oxford, 1994, 80-120; L. Perrone, *Monasticism in the Holy Land: From the Beginning to the Crusaders*, *Proche-Orient Chrétien*, 45, 1995, 31-63; Y. Hirschfeld, *The Monasteries of Palestine in the Byzantine Period*, en *Christians and Christianity in the Holy Land*, ed. O. Limor, G. G. Stroumsa, 401-419.

[77] *Itinerarium Egeriae* 10, 7, ed. P. Maraval, Paris, 1982 (*SC* 296), 168. Traducción A. Arce, *Itinerario de la virgen Egeria (381-384)*, Madrid, 1980 (*Biblioteca de autores cristianos* 416), 213-215.

cial de identificación. Por ello, en el texto quiere dejar constancia fidedigna de todo lo que ve, se trate ya sólo de una ruina o de una de las iglesias que se están construyendo para honrar los lugares sagrados[78]. Escribe para informar pero también invita a viajar[79]. Su *Itinerarium* está repartido, casi a partes iguales, entre una descripción de sus viajes y la anotación de la «acción litúrgica que tiene lugar cada día en los lugares santos»[80]. En su conjunto el valor del texto es extraordinario. Llegada a Jerusalén, la autora no se detiene tanto en la descripción de la ciudad como en un detallado inventario de las prácticas del culto, lo que de por sí nos proporciona una gran información, pero esencialmente es el mejor testimonio de cómo en poco más de 50 años la ciudad se ha transformado en un gran centro religioso.

A pesar de que los sucesores de Constantino se desentendieron de la ciudad, probablemente porque sus obispos se alinearon claramente con las posturas nicenas[81], el prestigio del lugar no decayó[82], se siguió construyendo y la llegada de la dinastía teodosiana reforzó el poder atrayente de la ciudad. Se ha creado una ciudad santa donde se han articulado toda una serie de capitulos litúrgicos que reproducen los episodios de la pasión-muerte-resurrección, que pasarán a toda la cris-

---

[78] Una recopilación de la arquitectura religiosa del periodo en Palestina en A. Ovadiah, *Corpus of the Byzantine Churches in Palestina*, Bonn, 1970, ampliada por C. G. De Silva, *Supplementum to the Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land*, *Levant*, 13, 1981, 200-261; 14, 1982, 122-170; 16, 1986, 129-165, aunque solo 19 de las 318 iglesias registradas pertencerían al siglo IV. Una visión reciente de conjunto en J. Patrich, *op. cit.*, 355-399.

[79] P. Maraval, *Egérie et Gregoire de Nysse, pèlerins aux lieux saints de Palestine*, en *Atti del Convegno Internazionale sulla Peregrinatio Egeriae*, 315-331; J. A. Smith, *Sacred Journeying: Women's Correspondence and Pilgrimage in the Fourth and Eight Centuries*, en *Pilgrimage Explored*, ed. J. Stopford, Woodbridge, 1999, 41-56.

[80] *Itinerarium Egeriae* 24, 1, ed. P. Maraval, 234 Traducción A. Arce, 257.

[81] Z. Rubin, *The See of Caesarea in Conflict with Jerusalem from Nicaea (325) to Chalcedon (451)*, en *Caesarea Maritima. A Retrospective after Two Millennia*, ed. A. Raban, K. G. Holum, Leiden-New York-Köln, 1996, 558-574; O. Irshai, *The Jerusalem Bishopric and the Jews in the Fourth Century: History and Eschatology*, en *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam,* ed. L. I. Levine, 208; J. W. Drijvers, *op. cit.*, 83.

[82] La pretensión de Juliano de restaurar el templo judío de Jerusalén fue algo anecdótico. Cf. J. W. Drijvers, *The Rebuilding of the Temple in Jerusalem*, en *Cognitio gestorum: the historiographic art of Ammianus Marcellinus*, ed. J. Den Boefz et al. Amsterdam, 1992, 19-26.

tiandad[83], y se han establecido paralelamente los rituales que definen la actividad del viajero una vez llegado a la misma. Nada se improvisa o se descubre, todo está sometido a unas pautas y unos ritmos que el viajero asume. Himnos, salmos, responsorios, antífonas y oraciones, bendiciones, besamanos, procesiones, ocupan todos los días de la semana en la iglesia de la Anástasis; lámparas de vidrio, faroles de cera e incensarios rodean a obispo, clérigos, monjes y fieles. Ceremonias que adquieren un especial énfasis el domingo. En cuanto las puertas de la basílica se abren la muchedumbre entra a tropel,

> «entonces, el obispo, que está de pié dentro de los canceles, toma el evangelio, se dirige a la puerta y él mismo lee la resurrección del Señor. Apenas comienza a leer, todos prorrumpen en tales rugidos, sollozos y lágrimas, que ni el más duro puede dejar de llorar al ver que el Señor sufrió tanto por nosotros. Leído el evangelio, sale el obispo y es llevado cantando himnos a la Cruz, con el va todo el pueblo [...] Cada día, los presbíteros y diáconos se turnan con el pueblo para hacer guardia en la Anastasis. También entre los fieles, hombres y mujeres, los que quieren se quedan en el lugar hasta el amanecer; los que no quieren, vuelven a sus casas para descansar durmiendo»[84].

El ceremonial dominical de la Anástasis incluye liturgias ambulatorias dentro de todo el área sacra, la iglesia sobre el sepulcro, la Cruz y la basílica del Gólgota que está detrás de aquella y que, recuerda Egeria, fue la iglesia mayor que hizo Constantino. Egeria recoge detalladamente los recorridos de la liturgia estacional, cuya principal escenificación seguiría el recorrido de Cristo hacia el Calvario y la tumba, que era el camino a la resurrección[85].

---

[83] Cf. C. García del Valle, *Jerusalén, la liturgia de la Iglesia madre*, Barcelona, 2001; S. Verhelst, *The Liturgy of Jerusalem in the Byzantine Period*, en *Christians and Christianity in the Holy Land*, ed. O. Limor, G. G. Stroumsa, 421-462.

[84] *Itinerarium Egeriae* 24, 10-11, ed. P. Maraval, 244. Traducción A. Arce, 263.

[85] Cf. G. Kretschmar, *Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit*, *ZPalV*, 87, 1971, 167-205; J. F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, Roma, 1987, 282-284. El fenómeno no fue exclusivo de Jerusalén, se asocia en especial con lugares donde acudían peregrinos, y se extendería especialmente donde se conmemoraban itinerarios sagrados, que en el caso de los mártires tendían a reproducir igualmente, cuando se había conservado su memoria, el camino que este habría seguido hasta el cadalso. Cf. C. Heitz, *Architecture et liturgie processionalle à l'époque prèromane*, *Revue de l'Art*, 24, 1974, 30-37; V. Saxer, *L'Utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain; l'exemple de Rome dans l'Antiquité et le*

La espectacularidad llega a su paroxismo en las festividades solemnes, cuando en los lugares santos de Jerusalén «no ves más que oro, piedras preciosas y seda; porque si miras los tapices son de seda bordada de oro; si miras las cortinas, son también de seda bordada de oro. Todo el servicio del culto divino que se ve aquel día es de oro con piedras preciosas incrustadas»[86]. Se está refiriendo a la celebración de la Epifania, pero vale igualmente para la Presentación, el ciclo de la Cuaresma y, sobre todo, la semana pascual, cada una con sus propios oficios y ceremonias. Los días de la *septimana maior*[87], desde el domingo de Ramos hasta Pascua, tienen sus propios rituales que incluyen múltiples desplazamientos desde la Anástasis, a la Cruz, al Gólgota, al monte de los Olivos, donde está la iglesia Eleona, al Imbomon, desde donde Jesús habría subido al cielo, a Getsemaní donde fue prendido, incluyendo la exhibición en la mañana del viernes del *sanctum lignum crucis*, que llevado al Gólgota es extraído por el obispo de su relicario de plata, junto al título que habría servido para identificarlo, y los fieles pueden besarlo, tocarlo con la frente y los ojos[88]. Una escenificación de las últimas jornadas de Jesús, incluyendo el ceremonial de adoración de la Cruz, a las que los asistentes se entregan apasionadamente, y que alcanza su momento culminante en la fiesta de los *dies enceniarum*, cuando, durante ocho jornadas, se conmemoraba la consagración de las iglesias de la Anástasis y del Martyrium del Gólgota que coincidiría con la fecha de hallazgo de la Cruz[89].

La peregrinación a Palestina, cualquier peregrinación de larga distancia a finales del Imperio, exigía una mentalidad, además de una situación económica desahogada. Entre los sectores elevados del tardo Imperio, el peregrinaje a Tierra Santa podía entrar dentro de uno de sus elementos distintivos de clase: el gusto por la ostentación. Una prueba de su piedad y de su ardor religioso, pero evidentemente también de su riqueza. Incluso, en tanto que el viaje era una muestra de cultura bíblica, denota en sí mismo un gusto reservado a una élite

haut Moyen Âge, en *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21-28 septembre 1986)*, ed. N. Duval, Rome, 1989, 917-1033.

[86] *Itinerarium Egeriae* 25, 8, ed. P. Maraval, 252. Traducción A. Arce, 269.

[87] *Itinerarium Egeriae* 30, 1, ed. P. Maraval, 270.

[88] *Itinerarium Egeriae* 36, 1-4, ed. P. Maraval, 280-284.

[89] *Itinerarium Egeriae* 49, 1-2, ed. P. Maraval, 316-318.

precisa[90], una manera utilizada por la alta aristocracia del siglo IV para crear vínculos con la nueva estructura de poder, esencialmente cristiana.

El detallado relato de Egeria encuentra su complemento y contrapunto en el que contemporáneamente proporciona Jerónimo, él mismo un peregrino en Palestina, a donde llegó en el año 374, luego regresaría y fijaría allí su residencia de manera permanente. Jerónimo considera que cualquiera que deseé profundizar en el conocimiento de Cristo debe ir a Jerusalén: «¿Cómo pensar nosotros que, sin pasar por nuestra Atenas, haya nadie llegado a la cúspide de los estudios?»[91]. Sin embargo, Jerónimo es un reputado defensor de la vida ascética y ha criticado agriamente al viajero que hace ostentación de su riqueza: «hace poco hemos visto un cortejo ignominioso que ha volado por todo el Oriente. Su edad, su elegancia, su vestir y andar, la confusa compañía, las exquisitas comidas, el aparato regio, todo parecía anunciar unas bodas de Nerón o de Sardanápalo»[92]. Por ello los protagonistas de su relato son viajeros que, independientemente de su condición social, llegan a Jerusalén y a Palestina buscando una experiencia más íntima, un deseo de huída, una búsqueda de mortificación[93].

Eso no impide que la protagonista esencial de su descripción sea Paula, una matrona de la más alta aristocracia romana quien, junto a su hija Eustoquio, habría viajado a Palestina en el 384/385. Jerónimo nos da cuenta de los motivos que impulsan su viaje y, especialmente, de su actitud como recién llegada, tan distinta de la de su contemporánea Egeria. El objetivo de Paula es visitar Jerusalén. Jerónimo des-

---

[90] E. Wipszycka, *Les pèlerinages chrétiens dans l'antiquité tardive. Problèmes de définition et de repères temporels*, *ByzSlav*, 56, 1995, 429-438.

[91] Ieronimus, *Epistolae* 46, 9, ed. J. Labourt, v. 2, p. 110. Traducción D. Ruiz Bueno, Madrid, 1963 (*Biblioteca de autores cristianos* 219-220), v. 1, p. 329.

[92] Ieronimus, *Epistolae* 54, 13, ed. J. Labourt, v. 5, p. 36. Traducción D. Ruiz Bueno, v. 1, p. 461. En lo que algunos han interpretado como una referencia a la misma Egeria. Cf. G. Morin, *Un passage énigmatique de saint Jérôme contre la pèlerine espagnole Etheria*, *Revue Benedictine*, 30, 1913, 174-186.

[93] Cf. A. Guillaumont, *Dépaysement comme forme d'ascèse*, *Annuaire Ecole Pratique des Hautes Etudes. Sciences Religieuses*, 76, 1968, 31-58; E. Gould, *Moving on and Staying put in the* Apophthegmata Patrum, *Studia Patristica*, 20, 1989, 221-237; M. Dietz, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims. Ascetic Travel in the Mediterranean World. A. D. 300-800*, University Park (Penn.), 2005, 7.

cribe la ruta, que él mismo ha seguido poco antes[94], enumerando cada uno de los lugares que tienen relación con las Escrituras, etapas inevitables de la peregrina hasta que entró en Jerusalén, una vez allí:

> «Prosternada ante la Cruz, adoraba al Señor como si lo estuviera viendo colgado de ella. Entró en el sepulcro de la Anástasis y besaba la piedra que el ángel había removido del mismo. El lugar mismo en que había yacido el Señor lo lamía, por su fe, con la boca como el sediento que ha hallado las aguas deseadas. Qué de lágrimas derramara allí, qué de gemidos diera de dolor, testigo es toda Jerusalén, testigo el señor mismo a quien rogaba»[95].

Por supuesto, Jerónimo no escatima detalles de lo que Paula vio y sintió en cada sitio, de los episodios casi místicos que protagonizó[96]. Frente a la actitud de Egeria, más distante, casi como si se tratase de una espectadora imparcial, Paula se deja llevar por una actitud arrebatada, tal que, «por su excesivo fervor, daba a algunos la impresión de loca»[97]. Un comportamiento que se asimila más al del componente más numeroso de viajeros llegados a los Santos Lugares durante el siglo IV, los monjes que, procedentes de todo el Imperio[98], instalados en lugares dispersos y apartados del entorno, se mueven de un lugar sagrado a otro e inundan Jerusalén con motivo de las celebraciones más significativas[99].

---

[94] Ieronimus, *Apologia contra Rufinum* III, 22, ed. P. Lardet, Paris, 1983 (*SC* 303), 272-274. Donde narra su propio viaje de Roma a Antioquía, tomando la ruta terrestre a Jerusalén, a donde llega en los rigores del invierno.

[95] Ieronimus, *Epistolae* 108, 9, ed. J. Labourt, v. 5, p. 166-168. Traducción D. Ruiz Bueno, v. 2, p. 261-262.

[96] En la carta *Paulae et Eustochiae ad Marcellam*, del epistolario de Jerónimo leemos: «Cuantas veces entramos en él [el sepulcro], otras tantas contemplamos al Señor, que yace envuelto en la sábana, y, a poco que allí nos detengamos, vemos de nuevo al ángel que está sentado a sus pies, y el sudario plegado junto a la cabecera» (Ieronimus, *Epistolae* 46, 5, ed. J. Labourt, v. 2, p. 106).

[97] Ieronimus, *Epistolae* 108, 19, ed. J. Labourt, v. 5, p. 182-184. Traducción D. Ruiz Bueno, v. 2, p. 279.

[98] Ieronimus, *Epistolae* 46, 10, ed. J. Labourt, v. 2, p. 110; Id., *Epistolae* 107, 2, ed. J. Labourt, v. 5, p. 146.

[99] *Turbis obruimur monachorum* les llama Jerónimo en una ocasión (Ieronimus, *Epistolae* 67, 14, ed. J. Labourt, v. 3, p. 180). Cf. H. Leclercq, *Pèlerinages*, en *Dictionnaire de Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, XIV, Paris, 1939, col. 65-176. E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage*; P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, 116-133.

Conclusión

El primer Cristianismo no parece haber sentido la necesidad de asociar sus prácticas religiosas y rituales con lugares específicos. Los lugares de reunión eran esencialmente los escenarios de sus celebraciones rituales donde el sentimiento de solidaridad del grupo se reforzaba. La situación parece haber cambiado súbitamente tras la iniciativa de Constantino de no poner cortapisas a las prácticas cristianas y, especialmente, tras su propio compromiso personal con las autoridades eclesiásticas. En ese momento, las comunidades hasta ahora perseguidas proclamaron orgullosas su condición, su pasado, el nombre y la suerte de sus mártires; todo el Imperio se llenó de lugares que proclamaban la santidad de los héroes muertos en su pugna con el paganismo. Que se recuperase la memoria de los lugares fundacionales donde la religión ahora triunfante se había gestado era solo cuestión de tiempo.

Sin embargo, eran necesarios cambios conceptuales que se asociaron igualmente con el proceso de legitimación de la nueva religión. El protagonismo alcanzado por Jerusalén y los lugares de Jesús fue el resultado de la conformación de una especial percepción de la misma concepción del Cristianismo. Fue el fruto combinado de una evolución teológica cada vez más apegada a la simbología de la salvación como algo material, con referencias precisas y concretas, con lugares que servían de testimonio y verificación; el resultado de las mismas exigencias de masas de nuevos adeptos que tenían una percepción de lo sagrado como algo próximo y tangible, y fue, por supuesto, el resultado de una iniciativa clara del emperador Constantino y parte de la jerarquía para santificar los espacios, los de Cristo en primer lugar, pero no sólo esos. A la postre, la pasión por los *loca sancta* se imponía por encima de consideraciones razonadas sobre la omnipresencia de Dios y de sus manifestaciones portentosas, por encima del significado político que Constantino había querido para ellos, y viajar a Palestina pasó a ser una ceremonia ritual, aunque no estuviese al alcance de todos[100].

Es posible que a Jerusalén y los lugares santos de Palestina llegase algún peregrino de condición social menos pudiente, pero resulta

[100] Cf. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster, 1950, 423.

claro que éstos serían, en su inmensa mayoría, peregrinos de proximidad. En el siglo IV los testimonios de peregrinos de larga distancia se corresponden con los que aquí hemos visto, un restringido grupo aristocrático, laicos o miembros de la jerarquía eclesiástica; a los que se suman ascetas y monjes que han encontrado en el entorno de los Santos Lugares la antesala del Paraíso. En el periodo inmediatamente posterior el componente sociológico de los visitantes, así como sus motivaciones, no variaría en lo esencial.

Algunos pueden seguir llegando para sentir la evidencia testimonial de los lugares «donde los signos de sus milagros y las pruebas de sus sufrimientos proclaman que Jesús Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre en una persona»[101]. Para otros el impulso es más claramente devocional, es la necesidad de vivir una experiencia inmediata, la esperanza de tener un encuentro como el de Emaús. En la segunda mitad del siglo VI, Antonino, un viajero procedente de Piacenza[102], confiesa que su objetivo es encontrar *vestigia Christi [...] et miracula sanctorum prophetarum*[103], necesita igualmente tocar y besar, llegado al lugar de las bodas de Caná, anotó en la pared el nombre de sus padres[104].

Desde mediados del siglo VII los viajes a Jerusalén serán cada vez más difíciles, pero la pasión por el lugar no decaería. A comienzos del siglo VIII, Juan Damasceno resume de manera clara las motivaciones que le han llevado a Palestina, las mismas que habrían justificado su transformación de lugares accidentales de la presencia divina en lugares sagrados en sí mismo:

> «Nosotros veneramos las cosas creadas por las cuales y en las cuales Dios ha realizado nuestra salvación. Es así que yo venero y adoro el monte Sinaí, Nazaret, Belén y su gruta, el Calvario, el árbol de la Santa Cruz, el Sepulcro, el monte Sión, la piscina probática, el jardín de Getsemaní. Yo venero todo templo de Dios, todo lugar donde el divino Nombre es invocado. Yo les venero y les adoro, no por su naturaleza, sino porque son los receptáculos de la energía divina,

[101] Leo I, *Epistolae* 123, 1, *PL* 54, col. 1660-1661.

[102] C. Milani, *Itinerarium Antonini Placentini. Un viaggio in Terra Santa del 560-570 d.C.*, Milano, 1977, 36 y 45, cree que se trata de un viaje real, no una reelaboración artificiosa a partir de datos de terceros y que su cronología sería algo posterior al 561.

[103] *Itinerarium Antonini Placentini* 1, ed. ed. P. Geyer, 124.

[104] *Itinerarium Antonini Placentini* 4, ed. P. Geyer, 130.

porque Dios los ha elegido para atender, a través de ellos, a nuestra salvación»[105].

[105] Iohannes Damascenus, *Orationes de imaginibus* 3, 34, ed. B. Kotter, *Die Schriften des Iohannes von Damaskos III*, Berlin, 1975, 139. Traducción a partir de la versión francesa de P. Maraval, *op. cit.*, 147.

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 141-156

SPUREN DES JUDÄO-CHRISTENTUMS IN DARDANIEN

Naser FERRI*
(Universität von Prishtina, Albanologisches Institut,
Prishtinë, Kosovë)

Keywords: *Dardania, judeo-christianity, Magen David, hexagram, cypresses, fishes, first christian martyrs.*

Summary: *Among the large number of relics from the period of antiquity in Dardania, there is also a flagstone 57 high and 40 centimeters wide. In a later period it was moved from its original place and incorporated in the fortification wall, five meters toll, around the Christian Orthodox Patriarchy in Peja. The flagstone is unique by its appearance, with six symmetric figures and a lot of details in low relief, with stylized images of cypresses on the both sides. Many nations honored cypress as a holy tree, as a long life evergreen tree. Greeks and Romans connected it to the chtonic gods, especially Pluto, the god of the underground world of the dead. In the classical world, cypress symbolised immortality and the process of reborn, and early Christians adopted it as a symbol of eternal life. In the center of the relief is a hexagram, known also as „Magen David", or, in the Arabic sources, as „Solomon's (Suleiman's) seal". This – alongside with menorah – is an ancient symbol of Judaism, and in the flagstone it was placed in a medallion similar to the symbol engraved in the walls of the old city of Jerusalem, as well as to those found at so called „Jewish market place" in Elbasan.*

Below the images of cypresses and „Magen David" are shown three fishes, which in the ancient Jewish tradition symbolised truth and fidelity. In Christianity, fish symbolised Jesus Christ (cross, as a symbol of Christianity, officially became a symbol of the Christianity not before the Council of Nicea, in 325 A.D.). Three fishes, or the number three itself, could be also be understood as a symbol of the Holy Trinity. Typologically, the plate contents mixed Roman, Jewish and early Christian elements. So, there are put together various cultural symbols and systems of fate, with Judeo-Christian elements as prevalent. Based on its typology, iconography, and art theory knowledge, it should be assumed that this flagstone was a part of an Judeo-Christian osuarium (a stone box for keeping human bones) from the Classical period, i.e. from the time before the Christian fate became an official religion during the Roman Imperium. This witness an early presence of Jews in Dardania, after the Temple in Jerusalem was destroyed in 70 A. D., and Jews were expelled from their homeland. As a group, Jews started to come to Illyria, and also to Dardania, together with the troops of the Roman army, which were engaged in wars at the East of the Imperium, or they came in other ways, as slaves, craftsmen, bankers, or similar. Jewish names were proven in town Ftera

* naserferri@yahoo.com

near Saranda, Albania, and in Saranda were, in 1971, found remnants of an antique synagogue. There is a lot of remnants of Jewish presence also in Vlora, Elbasan and other parts of Illyria in the beginning of the first century of Common Era.

At the early days of Christianity, as a kind of continuation of Judaism, some Jews became followers of the Jesus Christ, believing that his mission was a New Covenant or union between God and Jewish people. It was believed among them especially because Jesus Christ himself, and all his apostles, were born Jewish, as well as that Romans perpetrated both, Jews and Christians. It is needed to stress that in approximately the same time occurred the first Christian martyrs in Dardania: Flor and Laur, as well as that there were also found other traces of early Christianity in Dardania.

Cuvinte-cheie: *Dardania, iudeo-creştinism, Steaua lui David, hexagramă, chiparoşi, peşte, primii martiri creştini.*

Rezumat: *Printre numeroasele relicve din perioada antică din Dardania, se află şi o lespede de 57 cm înălțime şi 40 cm lățime. Într-o perioadă ulterioară celei antice a fost mutată din locul său original şi încorporată în zidul de fortificație aflat la cinci metri de taxarea din apropierea Patriarhiei creştin-ortodoxe din Peja. Lespedea este unică prin aspectul său, având şase cifre simetrice şi o mulțime de detalii în basorelief, cu imagini stilizate de chiparoşi de ambele părți. Multe populații au onorat chiparosul ca un copac sfânt, ca un simbol al vieții veşnice. Grecii şi romanii l-au legat de zeii chtonici, în special în Pluto, zeul lumii subterane a morților. În lumea clasică, chiparosul simboliza nemurirea şi procesul renaşterii, iar primii creştini l-au adoptat ca un simbol al vieții veşnice. În centrul reliefului este o hexagramă, cunoscută ca „Steaua lui David" sau, în sursele arabe, ca „sigiliul lui Solomon (al lui Suleiman)". Aceasta – împreună cu menora – este un simbol străvechi al iudaismului, în frescă fiind plasat într-un medalion similar cu simbolul gravat în zidurile vechiului oraş al Ierusalimului, precum şi cu cele găsite la aşa-numita „piață evreiască" din Elbasan.*

Sub imaginile chiparoşilor şi a „Stelei lui David", se găsesc trei peşti, care în tradiția iudaică simbolizau adevărul şi fidelitatea. În creştinism, peştele simboliza pe Isus Hristos (crucea, ca un simbol al creştinismului, nu a devenit oficial un simbol al creştinismului înainte de Conciliul de la Niceea din anul 325 d.Hr.). Trei peşti, sau numărul trei în sine, ar putea fi, de asemenea, înțeles ca un simbol al Treimii. Tipologic, lespedea conține elemente romane, evreieşti şi creştine timpurii amestecate. Astfel, sunt puse împreună simboluri culturale şi sisteme de credință diverse, elementele iudeo-creştine predominând. Pe baza tipologiei, iconografiei şi a teoriei artei, se poate presupune că această lespede de piatră a făcut parte dintr-un osuarium *iudeo-creştin (o cutie de piatră pentru păstrarea oaselor umane) din perioada clasică, adică dinainte ca creştinismul să devină o religie oficială în Imperiul Roman. Ea este o dovadă a prezenței timpurii a evreilor în Dardania, mai precis după ce Templul din Ierusalim a fost distrus în anul 70 d.Hr. iar evreii au fost expulzați din țara lor. Ca grup, evreii au început să vină în Illyria şi, de asemenea, în Dardania, o dată cu unitățile armatei romane care au fost angajate în războaiele din Orient sau au ajuns în alte moduri, ca sclavi, meş-*

teşugari, bancheri ş.a. Nume evreieşti au fost atestate în oraşul Ftera, lângă Saranda, Albania, iar în 1971, în Saranda, au fost descoperite urmele unei sinagogi antice. De asemenea, există o mulțime de dovezi ale prezenței evreieşti în Vlora, Elbasan şi alte părți din Illyria la începutul primului secol al erei noastre.

La începutul creştinismului, ca un fel de continuare a iudaismului, unii evrei au devenit adepți ai lui Isus Hristos, crezând că misiunea lui era realizarea unui nou legământ sau a unei noi uniuni dintre Dumnezeu şi poporul evreu. Se credea aceasta pentru că Isus Hristos şi toți apostolii lui s-au născut evrei şi pentru că romanii asupreau, deopotrivă, atât pe evrei, cât şi pe creştini. Este necesar să se sublinieze faptul că, aproximativ în acelaşi timp, sunt atestați primii martiri creştini din Dardania: Florus şi Laurus, precum şi că au fost găsite, de asemenea, alte urme ale creştinismului timpuriu aici.

Zu den vielen Relikten römischer Zeit gehört auch eine Steinplatte, die sich in den Mauern des Patriarchats von Peja befindet. Die Steinplatte ist eine figurelle Darstellung, in deren Mitte das Hexagram oder das jüdische Magen David-Symbol steht, auf dessen beiden Seiten je ein Zypressenbaum und unter denen Figuren von drei Fischen abgebildet sind. Aufgrund typologischer und ikonographischer Merkmale beinhaltet die Platte römische, hebräische und christliche Elemente und als solche stellt diese ein wichtiges Dokument dar, das die Anwesenheit des Judäo-Christentums in Dardanien, vor dem Edikt von Mailand, beweist. Da diese Platte als Spolie für den Bau der Mauer fuer das Peja-Patriarchat verwendet wurde und nachträglich die Zahlen 18 und 98 eingekratzt wurden, beweist diese Platte sowohl die absichtliche Beschädigung von Monumenten älterer Kulturen wie auch die Absicht nach Enteignung, Mißbrauch, Fälschung und Abweichung historischer Tatsachen seitens der Serben im Dienste ihrer politischen Ziele.

Im antiken Dardanien wurden bislang Spuren der Anwesenheit von Römern, Griechen, Kelten, Goten, Ägypter und anderer Völker wie auch Spuren verschiedener heidnischen Glaubens bewiesen. In letzter Zeit kommen in diesem Raum auch Spuren ans Licht, die die Anwesenheit anderer Völker und ihrer Glauben während der Antike erläutern.

Eine davon ist eben die in der Mauer des Peja-Patriarchats eingemauerte Steinplatte die, als solche bis jetzt unbemerkt geblieben war[1]. Es handelt es sich um eine Steinplatte, die 57x40 cm. groß ist, man weiss aber nicht, wie dick sie sein kann, weil sie auf eine Höhe von 4 m. in einer dicken Mauer, die das die Peja-Patriarchat umzingelt,

[1] Ferri 2011, 172.

eingemauert ist (vgl. Foto 1) und deswegen ist es nicht möglich ihre Dicke festzustellen, obwohl es sich um ein wichtiges historisches Dokument handelt. In der profilierten Ebene der Platte findet sich als Relief eine figurale Darstellung, auf der insgesamt sechs Figuren sind: zwei Zypressen (auf jeder Seite eine solche) zwischen denen das Medaillon mit dem Motiv des sechseckigen Sterns oder das Hexagram, unter diesen 3 Figuren sind 3 Fische abgebildet (siehe Foto 2). Die zwei seitlich stylisierten Zypressen in dieser figuralen Darstellung haben ihre spezifische Rolle und Symbolik. Die Zypresse als langlebendes Gewächs schuppenförmiger Blätter wurde von vielen Völkern als heiliger Baum gefeiert. Bei den Griechen und Römern wurde die Zypresse mit den unterirdischen Gottheiten, insbesondere mit dem Kultus von Pluton – dem Gotheit der unterirdischen Welt – in Verbindung gebracht. In der antiken Welt symbolisierte die Zypresse auch die Unsterblichkeit und die Wiederauferstehung[2], im frühen Christentum war dies das Symbol des ewigen Lebens. Die Zypresse wurde auch als Symbol des Todes und der Traurigkeit gehalten, in einigen Kulturen des Fernen Osten wird es heutzutage als Symbol des langen Lebens und des Ausdauers betrachtet[3].

Die Bedeutung des Hexagramms

Das in dieser Platte als Hauptfigur dargestellte Hexagramm (Foto 3) hat einen Durchmesser von 16 cm, ist von zwei gegenüber stehenden und vermischten Dreiecken und in einem Ring mit den Durchmesser von 18 cm dargestellt.

Da dieses innerhalb eines Rings gestellt ist, scheint er nicht nur mit einen Symbol der in den alten Mauer Jerusalems eingraviert ist (foto 4)[4], sondern auch mit dem der in dem antiken Lokalität namens „Juden Markt" in Elbasan (Albanien) entdeckten Symbol (foto 5) sehr ähnlich[5].

Dieses Hexagramm-Symbol oder der Stern mit 6 Spitzen, mit zwei unter sich verwobenen gleichseitigen Dreiecken, die eine gemeinsame oktogonale Fläche bilden, ist auch als „Salomons Stempel", „Davids Stern" oder „Magen David" (bzw. Davids Schild) bekannt und

[2] Chevalier&Gheerbrant 1983, 85-86.
[3] O'Connell&Airey, 2009, 219.
[4] Kochav 2000, 90
[5] Sarney 2008, 110; Sarney 1992.

stellt eines der bekanntesten Symbole der Hebräiten und des Judentums dar.

Einiger Meinungen nach stammt dieses Symbol aus dem hexagrammischen "Sechseckigen" Schild des Juden-Königs David, den er, der Bibel-Mythologie nach, beim Zweikampf gegen den Giganten Goliath verwendet hatte[6]. Der David-Stern, bekannt als „Magen David", „Mogein Dovid" oder „Mogen Dovid", was im Hebräischen „Schild des David" bedeutet, ist ein allgemein aufgenommenes Symbol der Identität der Juden und des Judaismus, das in der hebräischen Liturgie den Gott als Besitzer oder den Schild des David gepriesen wird[7].

Als Symbol wurde das Hexagrammm schon im Bronze-Zeit (IV Jhdt. vor Christus) vielleicht als Talisman oder als magisches Zeichen in vielen Zivilisationen von Mesopotamien bis ins heutige Britanien verwendet. Während der Eisenzeit (Ende des II. Milleniums vor Christi Geburt) war dieses Symbol in Indien und auf der Iberischen Halbinsel, vor der römischen Eroberung, zu Hause. Für die Verwendung dieses Symbols bei den Juden schon im VII Jhdt. vor Christi wurden Beweise in einem Artefakt, das dem Juden Joshua B. Asayahu aus Sidon gehörte, entdeckt. Dieses Symbol lebt weiter im Hinduismus und im Judaismus, im letzteren unter dem Namen „Magen David"[8], und ist in den Synagogen, Grabsteinen und, in moderner Zeit, auch in der Flagge des Staates Israel zu sehen.

Als judaistisches Symbol ist das Hexagramm in einem dekorativen Kranz in der Synagoge aus dem zweiten Jhdt. unserer Zeit in Capernaum (foto 6)[9] abgebildet. Zudem wurde der Stern mit zwei gegeneinander und miteinander verwobenen Dreiecken in den arabischen Quellen „Sallomons (Sulejmans) Stempel"[10] genannt. Diese Bezeichnung haben auch viele Juden übernommen. Das Hexagramm wurde so „getauft" aufgrund der Tatsache, dass dieses Symbol in dem Schild oder den Ring des Salomon eingraviert wurde und im Talmund als Behütungszeichen gegen Dämonen steht, obwohl man die Entstehungszeit dieses Symbols nicht kennt[11].

Dieses Symbol wurde, historisch gesehen, nicht nur von Juden verwendet, weil es aus der Antike stammt, als es, zusammen mit dem

---

[6] O'Connell&Airey 2009, 45, 228.
[7] Newman&Sivan 1980.
[8] Le Livre 2004, 43.
[9] Encyclopaedia Judaica 1971, 687
[10] Glassé 2006, 537-538.
[11] Encyclopaedia Judaica 1971, 687-688.

fünfspitzigen-Stern als ein magisches Zeichen oder als Dekoration diente. Im Mittelalter, wurde der „Magen David" sehr häufig von den Juden in der Diaspora gebraucht.

Die Herkunft des Hexagramms

Während der Antike stellten die zwei gleichseitigen mit den Spitzen gegen einander gestellter Dreiecke einen weit verbreitetes Symbol der Fruchtbarkeit dar. Das Hexagramm symbolisierte sowohl die Balance als auch die Harmonie wie auch den Geist; das Prinzip des Aktiven und der Passiven, ihren Rhythmus und Dynamik und das Evolutionsgesetz[12].

Die archäologischen Entdeckungen beweisen, dass das Hexagramm üblicherweise in den judaistischen Kultussätten während der Anfänge des Christentums auch in den Kirchen verwendet wurde.[13] Ein anderes Symbol des Judentums war und ist die Menora „Leuchter" (mit 7 oder 9 Kerzen), die die Anwesenheit des göttlichen Lichts, Gott selbst und den von Römern niedergerissenen Tempel symbolisierte[14]. In der judaistischen Mythologie symbolisiert der eine Stern den herrschenden Juden-Stamm, während der andere den Beneieman-Stamm darstellte. Die zwei Dreiecke werden auch als *dalet* und *yud*, zwei Buchstaben des hebräischen Alphabets der Judas zugeschrieben wurden, dargestellt. Im Hexagramm sind 12 sogenannte VAB oder „Leute; Menschen" dargestellt, die die 12 Stämme oder 12 Patriarchen Israels vetrteten.

Es gibt aber auch andere Erklärungen, wonach die zwei miteinander verwobenen Dreicke die Untrennbarkeit des hebräischen Volkes symbolisieren. Manche lehren uns, dass die zwei gleichen Seiten jedes Dreiecks die drei Juden- Zweige: Kohanimen, Leviten und Israeliten symbolisieren. Es gibt Meinungen, wonach die 12 Seiten (3 äußeren und 3 inneren jedes Dreieck) stellvertretend für die 12 Stämmen zu sehen sind. Diese Theorien sind, theologisch betrachtet, interessant, stützen sich aber mehr auf die Mythologie als auf die historischen Tatsachen. Ebenfalls wird behauptet, dass das Hexagramm mit der Magie, die in den frühchristlichen Riten angewendet wurde bzw. mit der judäisch-christlichen Magie zu tun tat[15].

---

[12] Chevalier&Gheerbrant 1983, 813.
[13] Đakovac&Bigović 2006, 148.
[14] Narkiss 1978, 137; Koš 1999, 119
[15] Encyclopaedia Judaica 1971, 688.

Die Symbolik der Fische

Unter der Hauptfigur des „Magen David" sind auch drei, nach links gerichtetete Köpfe als Fisch-Figuren dargestellt. Aufgrund der Tatsache, dass ein Fisch im Wasser lebt und sich rasch vermehrt, stellt der Fisch das Symbol des Wassers, des Lebens und der Fruchtbarkeit dar und symbolisiert auch den Wohlstand. Aufgrund der Gestaltung ist der Fisch auch Symbol der Untrennbarkeit des Kopfes von Körper.

In der alten hebräischen Tradition symbolisiert der Fisch die Wahrheit und die Treue[16], im Christentum hingegen war der Fisch das erste Symbol fuer Jesus[17]. Das Kreuz als Symbol des Christentums wurde viel später offiziell, bzw. erst im Konzil von Nicea des Jahres 325[18], legalisiert. Die Darstellung mehrerer (nicht also nur des einen) Fische symbolisiert die Einheit. Bei den Christen ist der Fisch ein sehr altes Symbol, sein Name (Bezeichnung) ICHTYS-IXΘYΣ wurde im Griechischen zum Ideogramm gewandelt und wird als: Iesus Hristos Theu Yios Soter (das soviel wie "Jesus Christus, Gottessohn der Erlöser")[19] bedeutet. Das ist der Grund, warum es in den früchristlichen Monumenten so viele figurale Darstellungen des Fisches gibt. Der Fisch war Nahrung, mit dem Christus das hungrige Volk ernährte, also wurde der Fisch, zusammen mit dem Brot, auch Teil der eucharistischen Ernährung.

Bei den Christen ist der Fisch also auch Symbol der Nahrung, da er aber ein im Wasser lebendes Lebewesen ist, kann er auch die Taufe symbolisieren da diese, wie bekannt, im/mit Wasser durchgeführt wird[20]. Vor dem Jahr 312 symbolisierte der Fisch in den Katakomben Jesus selbst[21]. Das Symbol des Fisches selbst, sowie der Fisch als Freitags-Mahl und als Symbol der Gottheit hat die frühchristliche Kirche vom Paganismus übernommen. Wegen ihrer Doktrin hat die Kirche nur die sexuelle Komponente des Fisches weggelassen.

Die Zahl (drei) der Fische, die in der von uns betrachteten Platte eingraviert sind, kann als Trinom der die Geburt, das Leben und den Tod oder die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft oder den Geist, den Körper und die Seele; den Himmel, die Erde und die Men-

[16] O'Connell&Airey 2009, 223.
[17] O'Connell&Airey 2009, 223.
[18] Chevalier &Gheerbrant 1983, 309.
[19] O'Conell&Airey 2009, 213.
[20] Chevalier&Gheerbrant 1983, 558-559.
[21] Chevalier&Gheerbrant 1983, 557-559.

schheit erklärt werden[22]. Es wird angenommen, dass die Zahl drei die positivste Zahl in der Symbolismus, in den Wahrnehmungen und in den religiösen Doktrinen, in der Mythologie und in der Folklore sei. In der christlichen Doktrin war diese Zahl von fundamentaler Bedeutung als Symbol der Heiligen Dreifaltigkeit (Vater, Sohn, Heliger Geist)[23].

Die typologischen und ikonographischen Merkmale der Platte

Die ganze figurale Darstellung in der von uns betrachteten Platte ist einheitlich und symetrisch in sechs Figuren mit vielen Detaills verwirklicht, die Mitte stellt das jüdische „Magen Davidi"-Symbol dar, rundherum sind die anderen Figuren gestellt. Typologisch betrachtet wird die Platte durch die römische, judäische und frühchristlichen Elemente charakterisiert. Es handelt sich also, um eine Verflechtung verschiedener Kulturen und Glauben, wo die judeo-christlistlichen Elemente die Oberhand haben.

Die Hebräer tauchen in den illyrischen Gebieten nach dem Jahr 70 unserer Zeitrechenen auf. In Fterra nache von Saranda (Albanien) wurden alte hebräische Namen entdeckt. Im Jahre 1971 wurde ebenso in Saranda eine antike Synagoge entdeckt, für die frühe Anwesenheit der Hebräer gibt es Angaben auch in Vlora, Elbasan und anderswo. Beweise für die frühe Anwesenheit der Hebreär in der Zeitspanne der Anfänge unserer Zeit sind auch für die zentral gelegenen illyrischen Gebiete vorhanden[24].

Der antike Autor und Chronist der hebräischen Geschichte Flavius Josephus (37-100 unserer Zeit, der auch Priester und Prophet sein soll) erwähnt die Hebreär an den Küsten Illyriens schon am Anfang unserer Zeitrechnung. Es wird vermutet z.B., dass Albaniens Ortsnamen *Palasa* und *Orikum* aus den Namen *Palästina* und *Jeriho* entstanden sind.

Die Zerstrerung der Hebräen in die Welt hatte schon in sechsten Jhdt. vor Christus angefangen, während der Ankunft hebräischer Menschen, in Dardanien kann durch die Tatsachen erklärt werden, dass die Juden ihren Staat in der Zeit des Imperators Vespasian (der zwischen den Jahren 69-79 regierte) verloren hatten, als der Große

[22] Le Livre 2004, 239.
[23] O'Connell&Airey 2009, 104, 112.
[24] O'Connell&Airey 2009, 246.

Tempel (der dritte, von dem nur die westliche Mauer stehen blieb) samt Jerusalem niedergerissen wurde und als in der Stadt Masada 1300 Juden kollektiv Selbstmord verübten (eigentlich durch das Töten eines durch den anderen, da der Judaismus den Selbstmord untersagrt)[25] um nicht in die Hände der Römer zu fallen. Laut Berichten von Josephus Flavius, im kritischen Moment hatten die Fuehrer der Juden befohlen „tötet unsere Frauen damit sie nicht von den Römern vergewaltigt werden, tötet die Kinder, damit diese nicht Sklaven werden"[26]. Nach der endgültigen Niederlage im Jahre 135 unserer Zeit wurde der Großteil der Juden in die Diaspora vertrieben (nach Nordafrika, Spanien, Deutschland, Osteuropa)[27]. Diese nahmen auch den alten Glauben – den Judäismus – mit, der sich auf die Verkündung Gottes in der hebräischen Bibel bzw. im Alten Testament, auf die heiligen Büchern Tora, Talmud, Mishna und Zohar (das Kabala-Heliges Buch)[28] niedergeschrieben ist wie auch den Glauben und die Überzeugung, dass die Juden das vom Gott auserwählte Volk seien. Die Juden behaupten, dass dies durch die zwische Gott und der biblischen Mythologie nach, den Abraham – dem Vater des jüdischen Glaubens – wie auch durch Moses erneuertes Testament untermauert kann, weil dem judäischen Glauben nach Gott als von ihm auserwähltes und unterstütztes Volk, den Juden das Gesetz (die Zehn Gebote) erlassen hat um dieses Volk aus der ägyptischen Sklaverei zu retten und nach vierzigjährigem Wandern das Versprochene Land Kanaan erreichen zu können, wo auch die ersten hebräischen Könige David und Solomon bekannt geworden sind[29].

Das war das erste Glauben an einen Gott, der im Alten Testament als Jahve (JHVH) oder Adonaj[30] bezeugt ist. Ein Teil der Juden, zusammen mit Einheiten römischer Heer die im Osten gekämpft haben oder auch anderswie, gelang auch im Illyricum bzw. in Dardanien als Sklaven, Handwerker, Künstler, Geldhaendler, Händler u.ä. Auch in anderen Teilen Illyricums sind archäologische Funde bewiesen, die die Anwesenheit der Juden in den ersten Jahrhunderten unserer Zeit bestaetigen. Der antike Autor Strabo (64/63 vor Chr. - 24 nach Chr.)

[25] Imamović 1977, 287-289.
[26] Opšta Enciklopedija 1971, 501-504; Melgar-Valero 2008, 68-74.
[27] Collins&Price 2000, 33.
[28] Le Livre 2004, 139-140.
[29] Le Livre 2004, 141-142.
[30] Le Livre 2004, 138.

schreibt schon im ersten Jhdt., dass „es schwer ist ein Land in der Welt zu finden, wo es keine Juden gibt”[31].

Die vermischten mystischen judäisch-christlichen Elemente, die man in der Peja-Platte zu sehen bekommt, können als Folge des Umstands erklärt werden, dass mit der Erscheinung des, Anfangs als Ergebnis der Entwicklung des jüdischen Religions durch den Propheten, den Messias und dem Gottes Sohn Jesus von Nazareth verkörpert angesehen kann[32], ein Teil der Juden Anhänger des Jesus geworden waren, im Glauben, dass die Mission Jesus' ein neues Abkommen zwischen Gott und den Juden gewesen sei, umsomehr als alle Aposteln Hebräer waren[33] in einer Zeit als auch die Christen von den Römern mißhandelt wurden. Während der Anfänge des Christentums, insbesondere in Jerusalem, aber auch in anderen Teilen des römischen Imperiums, den Christentum auch die Angehörige des Judaismus einschloßen[34]. Es gibt Meinungen, wonach die judäisch-christlichen Gemeinden bis in die V-VI unserer Zeit bestanden, die aber wegen der Mißhandlungen von Juden seitens der Christen, verloren gegangen sind[35].

In diesem Zusammenhang soll erwähnt werden dass ungefähr in dieser Zeit in Dardanien, bzw. in Ulpiana (nahe von Prishtina) die ersten Märtyrer, Florus und Laurus, schriftlich bestätigt werden[36]. Außerdem wurden auch in anderen Orten Dardaniens weitere Spuren des früheren Christentums entdeckt[37]. Was den Anwendungszweck unserer Platte betrifft, koennte eine der möglichen Erklärungen sein, dass sie Teil eines Osuars gewesen sein kann, weil die Juden in der Antike, sehr oft die Knochen der Verstorbenen sammelten und in die von Stein gebauten Rezipienten auf denen religiöse Symbole stelltenbewahrten. Anhand des Baumaterials der Platte (oder der Teil des Osuars) kann behauptet werden, dass diese ein lokales Erzeugnis ist und dass diese von einem, für sich selbst oder für einen seiner Angehörigen, jüdischen Steinmetz gefertigt wurde Die jüdischen Steinmetze wurden auch im Diokletian-Palast in Split (Kroatien) nachgewiesen, wo diese in den Dachboden und in vielen von Stein gebauten und dekorierten Gewölben, Symbole von Magen David hinterlassen

[31] Bowker 2006, 112-113.
[32] Imamović 1977, 288.
[33] Le Livre 2004, 148; Melgar-Valero 2008, 167.
[34] Quinn 2005, 110.
[35] Le Livre 2004, 152.
[36] Abdullahu 2010, 500-502.
[37] Mijović 1964, 339-353.

haben[38]. Diese Möglichkeit ist umso reeller, wenn man die Tatsache vor Augen hat, dass in Rahmen der antiken Siedlung in der Nähe von Peja Spuren des Bestehens eines antiken Steinmetzes entdeckt worden ist[39]. Die besagte Platte wurde leider von der ursprünlichen Entdeckungsstelle entfernt und viel später als Spolie bei der Errichtung einer Mauer verwendet. Dabei wurde diese Platte auch beschädigt, da auf ihr die Zahlen 18 und 89 eingekratzt sind, die zweifellos das Jahr der Errichtung der Mauer, als sie aufgestellt wurde und den Versuch der Serben diesen wichtigen Beweisstück für sich zu entrissen untermauern[40].

Augrund typologischer und ikonographischer Merkmale der Platte und der Art künstlerischer Elemente auf die Ebene figurativischer Darstellung auf der Platte kann man vermuten, dass chronologisch betrachtet, diese in die Antike (sogar der Zeit vor der Mailander Edikt) gehört und aller Anschein nach in den lokalen Steinmmetzer Werkstätt und als solche einen raren Beweis der über die frühe Anwesenheit der Hebräer und des Judeo-Christentums in Dardanien, bzw. in heutigen Peja wie auch über die Anfänge des monoteistischen Glaubens in dieser Region spricht.

Diese Platte beweist nicht nur die absichtliche Beschädigung von Monumenten älterer Kulturen, sondern gleichzeitig auch die Absicht der Serben nach Enteignung, Mißbrauch, Verfälschung und Abweichung historischer Tatsachen zu Gunsten ihrer politischen Ziele.

(Aus dem Albanischen übersetzt von Skender Gashi, Wien)

LITERATUR

ABDULLAHU 2010 Abdullahu Z., *Studim krahasimtar i feve, Kryesia e BIK*, Prishtinë, 2010.

BELLINGER 1997 Bellinger H., *Leksikon mitologije*, *DZS*, Ljubljana, 1997.

BIBLIOTHECA SANCTORUM 1963, *Bibliotheca sanctorum*, III, Roma, 1963.

BIBLIOTHECA SANCTORUM 1968, *Bibliotheca sanctorum*, XI, Roma, 1968.

[38] Ferri 2007, 259-266 ; Petrović 1979, 92-95, 106.

[39] Niemann 2005.

[40] Mócsy 1970, 82; Ferri 2010, 323-343; Ferri 2013, 580.

BOWKER 2006 Bowker J., *World Religions, The Great faiths Explored & Explained*, Dorling Kindersley, 2006.

CHEVALIER&GHEERBRANT 1983 Chevalier J. & Gheerbrant A., *Rječnik simbola*, Zagreb, 1983.

DIZIONARIO DI MITOLOGIA 2012, *Dizionario ilustrato di mitologia greca e romana. I miti, gli eroi, gli dei, le leggende, i luoghi mitologici del mondo greco e romano*, Crescere Edizioni, Treviso, 2012.

ĐAKOVAC&BIGOVIĆ 2006 Đakovac A. & Bigović R, *Leksikon hrišćanstva, judaizma i islama*, Beograd, 2006.

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA 1971 *Encyclopaedia Judaica*, 11, *LEK-Mil*, Keter Publishing House, First Edition, Jerusalem, 1971.

FERRI 2007 Ferri N., *Rajoni i Istogut gjatë shekujve, BFF*, XXVII-XVIII/1997-1998, Prishtinë, 2007.

FERRI 2010 Ferri N., *Veçoritë tipologjike dhe ikonografike të monumenteve mbivarrore nga nekropoli antiki Pejës*, *GJASSHH*, 39/2009, Prishtinë, 2010, 323-343.

FERRI 2011 Ferri N., *Kultovi i religiozna vjerovanja u antici na području Peći(Pejë) na Kosovu, Godišnjak Jahrbuch CBI, ANUBiH*, 40, Sarajevo, 2011, 165-177.

FERRI 2012 Ferri N., *Vjerovanja i štovanje bogova u predkršćanskoj Dardaniji, Godišnjak Jahrbuch CBI, ANUBiH*, 41, Sarajevo 2012, 135-158.

FERRI 2013 Ferri N., *Tipološke i ikonografske značajke nadgrobnih spomenika s antičke Nekropole u Peći na Kosovu*, Zbornik radova, Književni Krug, Split, 2013, 573-592.

GLASSÉ 2006 Glassé C., *Enciklopedia Islama*, Sarajevo, 2006.

IMAMOVIĆ 1977 Imamović E., *Antički kultni i votivni spomenici u BiH*, Sarajevo, 1977.

JOVIĆ 1994 Jović M., *Rano hrišćanstvo na Balkanu*, Niš 1994.

KOŠ 1999 Koš J., *Alef Bet židovstva*, Zagreb, 1999.

LE LIVRE 2004 *Le Livre des Religions*, Gallimard, Paris, 2004.

MELGAR-VALERO 2008 Melgar-Valero L. T., *Enciclopedia de la Mitologia*, Libsa, Madrid, 2008.

MIJOVIĆ 1964 *Mijović P., Flor i Lavr-neimari i kamenoresci iz Ulpiane*, *BMK-GMK*, VII-VIII, Prishtinë, 1964, 339-353.

MÓCSY 1970 Mócsy A., *Geselshaft und Romanisation in der Römischen Provinz Moesia Superior*, Budapest, 1970.

NARKISS 1978 Narkiss M., *Picture History of Jewish civilization*, Massada Publishers Ltd, 1978.

NIEMANN 2005 Niemann G., *Dioklecijanova palača u Splitu, (prijevod s njemačkog Mirjana Marasović)*, Književni krug, Split, 2005.

OPŠTA ENCIKLOPEDIJA 1971 *Opšta enciklopedija Larousse*, 1, Vuk Karadžić, Beograd, 1971, 762.

PETROVIĆ 1979 Petrović P., *IMS* IV.

QUINN 2005 Quinn P., *Philosophy of Religion A-Z*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2005.

ROBINSON&WILSON 1962 Robinson H. S. & Wilson K., *The encyclopaedia of mythes and legends of all nations*, Kaye and Ward, London, 1962.

SARNEY 1992 Sarney H., *The Jews of Albania*, Brunswick Press, 1992.

SARNEY 2008 Sarney H., *Spas u Albaniji*, Zagreb, 2008.

Foto 1. Die Mauer, in der die Steinplatte eingemauert wurde

Foto 2. Die figurale Darstellung in der Steinplatte

Foto 3. Die Zypressen, das Hexagramm und die Fische

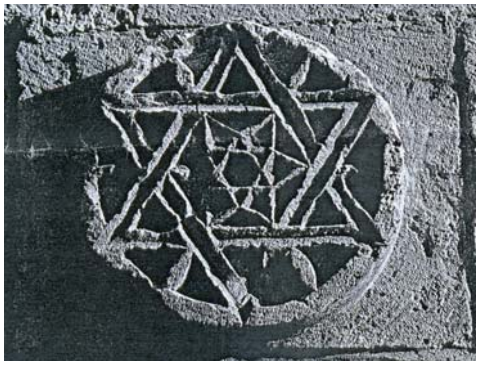


Foto 4. Magen David aus den Mauern des alten Tempels in Jerusalem

Foto 5. Die Relikte von Elbasaner Hexagram

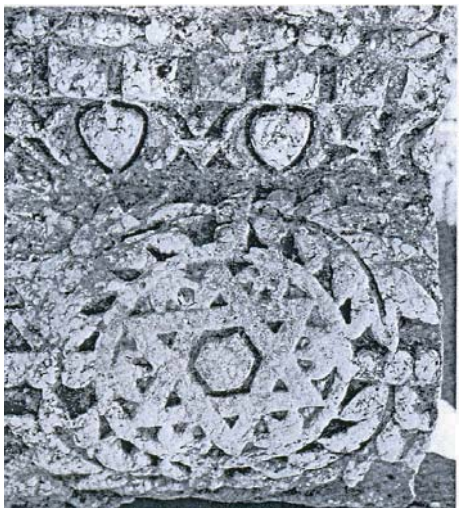


Foto 6. Magen David, entdeckt in Capernaum

Fig. 7. In der christlichen Doktrin war diese Zahl von fundamentaler Bedeutung als Symbol der Heiligen Dreifaltigkeit

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 157-173

UNE RUPTURE CONSOMMÉE. CHRÉTIENS ET JUIFS SUR LE CHEMIN DE LA SÉPARATION/DIFFÉRENTIATION ENTRE LA DESTRUCTION DU TEMPLE (70 APR. J.-C.) ET LA RÉVOLTE DE BAR KOKHBA (132-135 APR. J.-C.)*

Attila JAKAB**
(Civitas Europica Centralis, Budapest)

Keywords: *Gentile Christianity, Jewish Christianity, Rabbinic Judaism, Gospel of Matthew, Gospel of John,* Birkat ha-minim*, Trajan, Bar Kokhba revolt,* Apocalypse of Peter.

Abstract: *For two decades the separation between Christianity and Judaism in the first century of our era is in the focus of discussions. The theory of the parting of the ways has indeed been questioned. The objective of the study is to show that to understand the rise of these two opposing and conflicting religious systems three socio-religious categories must be considered: Gentile Christians, Jewish Christians and Rabbinic Judaism. The Jewish Christians represents the bridge or the overlapping area between the two systems. It is their double marginalization and disappearance, which accelerated and accentuated the distinction between Christianity and Judaism. The steps that have led to this result are five in number: 1) the lynching of James, the brother of the Lord; 2) the destruction of the Temple and the writing of the Gospel of Matthew; 3) the writing of the Gospel of John; 4) the Jewish revolt under Trajan; and 5) the Jewish revolt of Bar Kokhba. It is possible to conclude that if the concept of "differentiation/distinction" is operative regarding the Gentile Christianity and Rabbinic Judaism, the concept of "separation" should nevertheless be maintained in the case of Jewish Christianity. Their heritage was later recovered by the Great Church and many of the arguments used by Christians in the polemic against the Jews undoubtedly comes from the arsenal of the Jewish Christians who have struggled the most against the emerging Rabbinic Judaism.*

Cuvinte-cheie: *creştini dintre neamuri, evrei creştini, iudaism rabinic, Evanghelia după Matei, Evanghelia după Ioan,* Birkat ha-minim*, Traian, răscoala lui Bar Kokhba,* Apocalipsa lui Petru.

---

* Cette étude est la version élaborée d'une conférence prononcée initialement à l'International Conference on the occasion of the centenary of the birth of István Hahn (Budapest, le 22-23 mars 2013).

** attilajakab66@gmail.com

Rezumat: *Timp de două decenii separarea dintre creştinism şi iudaism în primul secol al erei noastre se află în centrul discuţiilor savante. Ideea dominantă a literaturii anglo-saxonice,* the parting of the ways *(răscrucea drumurilor), în deceniul trecut a fost pus la îndoială. Obiectivul lucrării este de a arăta că pentru a înţelege apariţia acestor două sisteme religioase opuse şi antagonice trei categorii socio-religioase trebuie luate în seamă: creştinii dintre neamuri, creştinii evrei şi iudaismul rabbinic. În realitate, creştinii evrei reprezintă podul sau zona de suprapunere între cele două sisteme. Dubla lor marginalizare şi dispariţie a accelerat şi accentuat distincţia între creştinism şi iudaism. Etapele care au condus la acest rezultat sunt în număr de cinci: 1) linşajul lui Jacob, fratele Domnului; 2) distrugerea Templului şi redactarea Evangheliei după Matei; 4) redactarea Evangheliei după Ioan; 4) revolta evreiască sub Traian; revolta lui Bar Kokhba. Concluzia este că dacă conceptul de „diferenţiere/distincţie" este operativ în ceea ce priveşte creştinismul dintre neamuri şi iudaismul rabinic, conceptul de „separare" ar trebui să fie, totuşi menţinut în ceea ce priveşte evreii creştini. Moştenirea lor a fost ulterior recuperată de Biserica Mare şi multe din argumentele folosite de creştini în polemica împotriva evreilor vine, fără îndoială, din arsenalul evreilor creştini, care au luptat cel mai mult împotriva iudaismului rabinic în curs de dezvoltare.*

D'après Elian Cuvillier «rendre compte du phénomène historique de la séparation entre 'christianisme' et 'judaïsme' au Ier siècle de notre ère est une tâche complexe. Elle suppose non seulement de définir précisément les termes utilisés pour désigner les groupes concernés (qu'appelle-t-on 'christianisme' et 'judaïsme'? Y a-t-il un ou plusieurs 'christianismes', un ou plusieurs 'judaïsmes'?...) mais également le terme par lequel on va rendre compte du phénomène analysé (faut-il parler de 'séparation', de 'rupture' ou de 'distinction'?»[1].

En réalité, d'un point de vue strictement historique, les termes «christianisme» et «judaïsme» ne peuvent pas être utilisés autrement que comme termes génériques. Ils couvrent des réalités complexes, constituées de multiples composantes. Qui plus est, les frontières pendant longtemps ne furent même pas étanche, mais bel et bien mouvant. Ce que nous appelons «le christianisme d'origine juive», et qui – selon la définition de Simon Claude Mimouni – «est une formulation désignant des juifs qui ont reconnu la messianité de Jésus, qui ont reconnu ou qui n'ont pas reconnu la divinité du Christ, mais

[1] E. Cuvillier, *Le paradigme du «déplacement» dans le processus de séparation entre l'évangile de Matthieu et le judaïsme du Ier siècle*, in S. C. Mimouni, B. Pouderon (éds.), *La croisée des chemins revisitée. Quand l'«Église» et la «Synagogue» se sont-elles distinguées?* Actes du colloque de Tours 18-19 juin 2010, Cerf, Paris, 2012 (*Patrimoines. Judaïsme antique*), 262.

qui tous continuent à observer la Torah»[2], doit être situé dans cette zone frontalière, ou plus exactement de tampon. De ce fait, il fut un temps quand, sur le fondement du «judaïsme du second Temple», émergèrent en réalité les fondations de trois systèmes religieux en compétition: le «pagano»-christianisme, le «judéo»-christianisme et le judaïsme rabbinique. Les judéo-chrétiens représentèrent la passerelle et ils assurèrent la zone de recoupement entre les deux autres. C'est leur disparition – ou plus exactement leur double marginalisation – qui avait accéléré et accentué la distinction ou la séparation (pour être bref) du christianisme et du judaïsme[3]. Dès le second siècle la confrontation polémique se passait déjà entre ces deux systèmes qui se cristallisaient et qui forgeaient leur identité propre; en s'opposant de plus en plus dans un monde romain très multiforme et diversifié d'un point de vue religieux[4]. À partir du début du IVe siècle le christianisme sera favorisé par le pouvoir politique[5], tandis que la situation des juifs ne cessera de se dégrader progressivement[6], mais le véri-

[2] S. C. Mimouni, *Les chrétiens d'origine juive dans l'Antiquité*, Albin Michel, Paris, 2004 (*Présences du judaïsme*. *Poche* 29), 53.

[3] A ce sujet voir S. Morlet, *Le 'reste d'Israël' selon Eusèbe de Césarée: théologie, exégèse et histoire d'une catégorie frontalière*, in S. C. Mimouni, B. Pouderon (éds.), *op. cit*., 275-297. L'auteur remarque avec justesse la «stratégie de contournement» d'Eusèbe dans l'*HE* pour dissimuler les origines juifs des premiers chrétiens. «Ce silence – écrit-il – contribue … à opposer dès le début les chrétiens et les juifs, c'est-à-dire à dater la séparation des tout premiers temps de l'existence de la communauté chrétienne» (p. 292).

[4] Il est intéressant de voir que dans le feu de la polémique Éphrem le Syrien considère les ariens comme des crypto-juifs. Voir Ch. Shepardson, *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy*. *Ephrem's Hymns in Fourth-Century Syria*, The Catholic University of America Press, Washington D. C., 2008. Pour l'assimilation des ariens aux juifs par Athanase d'Alexandrie voir A. Le Boulluec, Arius judaizans*? Crise de mutation et signe de séparation?*, in S. C. Mimouni, B. Pouderon (éds.), *op. cit.*, 299-319.

[5] En 315 Constantin a interdit aux Juifs de lapider ceux d'entre eux qui se convertissaient au christianisme. Parallèlement la loi châtiait la personne qui se convertissait au judaïsme, considéré comme *nefaria secta* (*CTh* XVI,8,1 & 5).

[6] En 335 on interdisait aux juifs de circoncire leurs esclaves chrétiens *(CTh* XVI,9,1). En 356 Athanase d'Alexandrie (*Apologie pour sa fuite* 2) lançait l'idée des «Juifs déicides» (*tôn kyrioktonon Ioudaiôn*). En 357 Constance interdisait au chrétien devenu juif de prendre part à leurs «conventions sacrilèges» (*sacrilegis coetibus*) sous peine de confiscation de ses biens (*CTh* XVI,8,7). En 388 les empereurs Valentinien, Théodose et Arcadius proclamaient «qu'un Juif ne prenne pas de femme

table changement de paradigme et du rapport de force n'interviendra qu'à la fin du IVe siècle avec Théodose le Grand qui imposera le christianisme «orthodoxe» comme religion exclusive de l'Empire. Quelque décennies plus tard Sozomène († v. 450) considère déjà que les juifs sont les «ennemis de la religion chrétienne» (*HE* II,9,1-3).

Mais, pour en arriver là, il a fallu trois siècles d'évolution socio-politico-religieuse et de multiples confrontations, dont les racines se trouvent dans le premier siècle de l'histoire de notre ère; et plus exactement dans la période charnière qui va de la destruction du Temple de Jérusalem (70) à la révolte juive de Bar Kokhba (132-135) en Palestine.

À mon avis, les étapes menant de la séparation à la distinction /différentiation sont au nombre de cinq:

1) lynchage de Jacques, le frère du Seigneur, chef de la communauté des croyants en Jésus le Christ de Jérusalem;

2) destruction du Temple et rédaction de l'évangile de Matthieu;

3) rédaction de l'évangile de Jean[7];

4) la révolte juive sous Trajan;

---

chrétienne en mariage, qu'un chrétien ne choisit pas une Juive comme épouse. Ainsi, si quelqu'un commettait une chose de ce genre, son crime serait tenu pour un adultère, avec la faculté laissée à une accusation publique» (*CTh* III,7,2). Ch. Badel, X. Loriot (éds.), *Sources d'histoire romaine. Ier siècle av. J.-C. début du Ve siècle apr. J.*-C, Larousse, Paris, 1993 (*Textes essentiels*), 625.

7 Il est assez surprenant de constater que dans le volume consacré à la question de la distinction de l'Église et de la Synagogue la problématique de l'évangile de Jean et du corpus johannique n'a pratiquement pas été abordée. A ce sujet voir par ex. R. Bieringer, D. Pollefyt, F. Vandecasteele-Vanneuville (eds.), *Anti-Judaism and the Fourth Gospel.* Papers of the Leuven Colloquium 2000, Royal van Gorcum, Assen, 2001 (*Jewish and Christian Heritage Series* 1); M. Diefenbach, *Der Konflikt Jesu mit den «Juden». Ein Versuch zur Lösung der johanneischen Antijudaismus-Diskussion mit Hilfe des antiken Handlungsverständnisses*, Aschendorff, Münster, 2002 (*Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge* 41); J. Frey, U. Schnelle, J. Schlegel (hrsg.), *Kontexte des Johannesevangeliums. Das vierte Evangelium in religions- und traditionsgeschichtlicher Perspektive*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 175); K. S. Fuglseth, *Johannine Sectarianism in Perspective. A Sociological, Historical, and Comparative Analysis of Temple and Social Relationships in the Gospel of John, Philo and Qumran*, E. J. Brill, Leiden-Boston, 2005 (*Supplements to Novum Testamentum* 119); D. Carribba, A. Guida, *Giovanni e il giudaismo. Luoghi, tempi, protagonisti*. Atti della giornata di studi organizzata nel dicembre 2009 dall'Istituto di storia del cristianesimo della Pontificia Facoltà Teologica di Napoli, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2010 (*Oi christianoi*).

5) la révolte juive de Bar Kokhba.

L'enchaînement chronologique de ces étapes ne signifie nullement qu'il y a une étroite corrélation et articulation systématique entre eux. Ce qui frappe à première vu c'est que ces événements ont eu lieu essentiellement dans la partie orientale de l'Empire. La partie occidentale/latine n'y participait pas; elle a seulement récolté les fruits.

Les débuts

À en croire nos sources, la crucifixion de Jésus de Nazareth (le plus vraisemblablement le 7. avril 30) n'a généré aucun conflit entre ses disciples et le monde juif environnant. Ils n'étaient même pas inquiétés par les autorités. Pourtant, contre toute attente, ces disciples ne s'étaient nullement dispersés, mais ils se sont réorganisés en une communauté (ou plutôt une «fraternité») à Jérusalem, en affirmant que leur Maître, reconnu désormais comme le Messie annoncé par les prophètes, est en vie et qu'il reviendra à la fin des temps, qu'on croyait toute proche, en apportant le salut à tous ceux qui croient en Lui. Dans cette communauté Pierre occupait la première place, secondé par les frères fils de Zébédée: Jean et Jacques, surnommés les «Fils du Tonnerre» (Mc 3,17).

Mais, avec l'accroissement et la diversification de la communauté, les premiers conflits ne tardèrent pas à apparaître entre les Hellénistes (Juifs de culture grecque) et les Hébreux (Juifs autochtones). Ainsi, les positions radicales au sujet du Temple d'Étienne[8], un des Sept, ont entraîné sa lapidation par la foule. Par la suite, les Hellénistes furent chassés de Jérusalem. Ils ont établi leur quartier général à Antioche et se sont tournés vers les païens. Converti à la foi en Jésus Christ, l'apôtre Paul sera la figure de prou de cette tendance qui deviendra progressivement majoritaire et qu'on qualifie généralement de «pagano»-christianisme (des chrétiens d'origine non juive).

En réalité, il s'agit d'une double mutation – démographique et idéologique (au sujet de la Loi) – car le «pagano»-christianisme s'enracine d'avantage dans le judéo-christianisme (un judaïsme contemporain réinterprété à la lumière de la foi en Jésus le Christ; une foi

---

[8] Pour Étienne voir notamment S. Matthews, *Perfect Martyr. The Stoning of Stephen and the Construction of Christian* Identity, Oxford University Press, Oxford-New York, 2010.

qui réinterprète également sa vie et son enseignement) que dans le judaïsme du second Temple à proprement parler. Du moment où les croyants d'origine «païenne» sont devenus majoritaires dans les communautés, on commença à s'éloigner de plus en plus du judéo-christianisme, puis du judaïsme; justement dans des pratiques d'observances de la Loi. Les communautés réellement judéo-chrétiennes restèrent celles dans lesquelles les croyants juifs conservaient non seulement la majorité, mais aussi sa direction et sa gestion!

Lynchage de Jacques, le frère du Seigneur

Contrairement à ce qu'on pourrait croire le premier conflit véritable n'a pas jaillit entre le «christianisme» naissant et le judaïsme multiforme de la première moitié du Ier siècle, mais bel et bien au sein même des différentes communautés de croyants. Ce qui les partageait principalement et profondément c'était l'observance des règles de pureté demandée aux convertis d'origine «païenne». Si Paul était partisan d'une exigence assez minimaliste – se conformant ainsi aux décisions de la réunion apostolique (voir Ga 2,1-10 et Ac 15,1-21)[9] –, Jacques, le frère du Seigneur, devenu le chef quasiment incontesté de la communauté de Jérusalem, soutenait l'observance stricte de la Loi et de la circoncision. Le lieu d'affrontement des deux tendances – paulinienne et hiérosolomytain – était l'Asie Mineure, plus exactement les communautés fondées par Paul. Jacques y envoya des missions pour les faire revenir ou les faire entrer sous son autorité et les faire partager son point de vue. Pendant deux bonnes décennies le (judéo)-christianisme émergeant fut donc marqué par ce conflit entre Jacques et Paul qui concevaient très différemment l'identité chrétienne en construction.

Instaurant une sorte de «pharisaïsme chrétien» Jacques, le frère du Seigneur, fut longtemps respecté par la population. À la lumière des sources dont nous disposons nous pouvons même affirmer que la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem qu'il dirigeait, et qui était respectueuse de la Loi, a eu deux décennies d'existence paisible. Mais, en 63 apr. J.-C. tout a basculé. À l'instigation du grand prêtre sadducéen en fonction, Hanne le Jeune, Jacques fut sommairement

9 Voir A. Jakab, *La prétendue 'assemblée' de Jérusalem (Ac 15). Enquête préliminaire en vue d'une révision du dossier*, *C&C*, 6/2, 2011, 455-471.

exécuté par lapidation (pratiquement lynché) qui suscita la consternation à Jérusalem (Eusèbe, *HE* II,23; Flavius Josèphe, *AJ* XX,197-203). Détail significatif: l'incident a eu lieu pendant une vacation du pouvoir romain à Jérusalem. Ironie de l'histoire: Hanne accusa Jacques d'avoir transgressé la Loi; lui qui toute sa vie a bataillé justement pour son respect au sein du christianisme naissant.

Même si Siméon, le cousin du Seigneur, lui succédait immédiatement à la tête de la communauté, il n'avait probablement pas la carrure et l'autorité de Jacques. Dans une société en plein ébullition, où la ferveur messianique battait son plein, et à la veille de la grande guerre d'indépendance, nous pouvons raisonnablement dire que c'était le début de la fin, ou en tout cas celui du déclin, de la double marginalisation du judéo-christianisme[10].

Quoique le grand prêtre fut ensuite désapprouvé et demis de sa fonction, cela ne pouvait plus rien changer au processus enclenché. Le coup porté à la communauté réellement judéo-chrétienne de Jérusalem fut fatal. Les événements à venir balisèrent presque la trajectoire de cette tendance encore primordiale du christianisme originel.

Quelle farce de l'histoire! Sous le même empereur, Néron, au centre de l'Empire c'était le pouvoir romain qui suppliciait les chrétiens, déclarés les parfaits boucs émissaires pour l'incendie de Rome[11], tandis qu'à la périphérie, à Jérusalem, c'était l'absence de ce pouvoir romain qui permettait un règlement de compte en toute règle. Dans les deux cas les grands perdants furent les judéo-chrétiens.

Destruction du Temple – évangiles de Matthieu et de Jean

Quelques années seulement après la mort de Jacques, la Palestine devenait un terrain d'opérations militaires. Les romains furent obligés de s'engager en une guerre d'envergure contre les Juifs pour mater leur rébellion. Selon l'opinion classique/communément admise des exégètes, Matthieu est «le témoin d'un mouvement judéo-chrétien

[10] Il ne serait sans doute pas sans intérêt d'accorder plus d'attention à une approche historique synchronique du christianisme ancien. Dans cette perspective la persécution des chrétiens à Rome sous Néron († 68), avec les exécutions distinctes – et apparemment sans lien – de Pierre et de Paul, serait à réexaminer dans la lumière des événements de Jérusalem.

[11] Tacite, *Annales* XV,44,2-5; Suétone, *Vie des Douze Césars, Néron* 16.

vivant en Syrie à la fin du dernier quart du Ier siècle, mouvement en tension avec [le courant qui deviendra progressivement] le judaïsme pharisien après la catastrophe de 70»[12]. Pour D. Marguerat il s'agit carrément d'une rivalité entre frères ennemis[13].

Pour les chrétiens – surtout judéo-chrétiens – de l'époque ne faisait aucun doute que les malheurs abattus sur les Juifs représentaient une sorte de «punition». Le lynchage de Jacques devait être encore très présent dans les esprits pour ne pas faire le lien, même si sur le plan de la polémique ce fut la mort de Jésus qui était mis en avant. D'après E. Cuvillier, «Matthieu ne pouvait rendre compte de sa foi en la messianité de Jésus qu'avec les mots de sa tradition religieuse. Sur la base d'un enracinement profond dans le judaïsme de son temps, différent motifs accréditent l'hypothèse que Matthieu est le tenant d'un messianisme radical – que l'on appellera plus tard une christologie – qui le met en écart par rapport à d'autres groupes religieux juifs, en particulier les pharisiens. Pour Matthieu, le centre de gravité a basculé: on est passé d'une religion de l'obéissance à la Torah à une religion de la foi au Messie qui conduit à une nouvelle compréhension de la théodicée. Son évangile raconte-t-il un basculement qui a déjà eu lieu ou témoigne-t-il, presque malgré lui, de ce qu'il est en train de vivre?». Pour l'auteur la première hypothèse, celle du basculement, est la bonne![14]

En ce qui concerne le judaïsme, la destruction du Temple signifiait deux choses:

1) la fin des sacrifices sanglants;

2) la perte de tout rôle pour la caste sacerdotale au sein de la religion juive.

Dans ces conditions une redéfinition de l'identité s'imposait. Quoi qu'on pense de la réalité historique et de l'influence réelle de l'é-

---

[12] E. Cuvillier, *op. cit.*, 262. Pour la thèse d'un judaïsme qui même après la destruction du Temple restait diversifié voir notamment D. Boyarin, *Border lines. The partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004 (*Divinations. Rereading Late Ancient Religion*) (trad. fr. 2011).

[13] D. Marguerat, *L'évangile de Matthieu et le judaïsme: un conflit de frères ennemis*, in S. C. Mimouni, B. Pouderon (éds.), *op. cit.*, 51-64. Voir aussi E. Lupieri, *What Parting of Which Ways? The Gospel of Matthew as a Study Case*, in *ibid.*, 107-124; P. Piovanelli, *De l'usage polémique des récits de la Passion, ou Là où les chemins qui auraient dû se séparer ont fini par se superposer*, in *ibid.*, 125-160.

[14] E. Cuvillier, *op. cit.*, 272.

laboration de l'école de Yabnev/Yavneh/Jamnia près de l'actuelle Tel-Aviv, sous la conduite de Rabban Yohanan ben Zakkaï, une chose est indéniable: l'observance de la Loi (élaborée et codifiée) et la circoncision seront progressivement mises au centre de l'identité juive. C'est la différentiation qui assurera la survie. Être juif signifiera donc une manière de vivre spécifique; une *orthopraxie* facilement contrôlable. Tout naturellement la diversité de l'époque du Temple ne pourra plus être toléré.

À plus long terme les changements enclenchés au sein même du judaïsme n'étaient pas non plus sans conséquences sur l'évolution du christianisme, notamment dans sa ré-sacralisation (l'eucharistie) et dans la sacerdotalisation des ministères ecclésiastiques. Les deux allait naturellement de pair, solidement liés à la question du pouvoir et de l'autorité dans les églises.

Le grand bénéficiaire de la mort de Jacques et de la perte de l'influence de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem, étroitement liée aussi à la destruction de la ville et du Temple, fut sans doute la communauté de Rome, démographiquement remodelée par la persécution sous Néron. N'ayant jamais connu l'emprise de Jacques, elle a très bien su réconcilier et réarticuler l'héritage de Pierre et de Paul[15]. Ainsi, à la fin du premier siècle, elle est devenue déjà un point de référence (voir Clément de Rome[16]), au lieu et à la place de Jérusalem[17].

Parallèlement, le christianisme – dans sa version «pagano»-chrétienne – sortait aussi du cocon du judaïsme et entrait progressivement en conflit avec l'Empire (surtout en Asie Mineure, en raison

---

[15] Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens* 5-6; Eusèbe, *Hist. Eccl.* II, 25, 7). Voir par ex. E. Zocca, *Pietro e Paolo 'Nova sidera'. Costruzione della memoria e fondazione apostolica a Roma fra I e IV secolo*, in *Città pagana – Città cristiana. Tradizioni di fondazione* = *SMSR*, 75, 2009/1, 227-249.

[16] Voir par ex. A. Faivre, *L'Eglise en questions dans la lettre de Clément de Rome. Une ecclésiologie de conflit et d'intégration*, in M.-A. Vannier, (éd.), *Les Pères et la naissance de l'ecclésiologie*, Cerf, Paris, 2009 (*Patrimoines. Christianisme*), 37-63; Idem, *Des adversaires vus de Rome. L'art de gérer un conflit en proposant de nouvelles frontières pour l'Ekklèsia*, *RSR*, 84, 2010/3, 373-385.

[17] Pour le christianisme romain voir A. D'Anna, E. Castelli, *Considerazioni a margine del libro di P. Lampe,* From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries, *ASE,* 23, 2006, 499-525. Voir aussi S. Spence, *The Parting of the Ways. The Roman Church as a Case* Study, Peeters, Louvain-Dudley (MA), 2004 (*Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion* 5).

de l'importance du culte impérial[18]) en tant que *religion illicite*[19]. Dans ces conditions il devait définir son identité en deux directions: *versus* à la fois le judaïsme rabbinique émergent et le monde culturel gréco-romain; ce dont témoigne le corpus johannique (surtout l'évangile et l'apocalypse). Comme la persécution sous Néron, circonscrite à Rome, n'a pas eu de suite à l'échelle de l'Empire, le christianisme, dans un premier temps, fut principalement préoccupé par la démarcation d'un judaïsme qui était en train de se reconstruire et qui était perçu comme rebelle dans l'Empire et punie de la sorte, notamment par un impôt particulièrement humiliant, le *Fiscus Judaicus*[20].

Le conflit qui, quelques décennies auparavant, opposait Paul et Jacques au sujet de l'articulation de la foi en Jésus Christ et de l'observance de la Loi au sein même d'un judaïsme multiforme et pluriel, maintenant allait s'extérioriser et se muer en un conflit entre le («pagano»-)christianisme et le judaïsme rabbinique naissants[21]. Ce furent essentiellement les judéo-chrétiens – privés de centre, car Jérusalem n'en était plus un – qui en payaient les frais.

Les communautés judéo-chrétiennes ne déclinaient pas seulement en Asie Mineure, mais aussi en Syrie et en Palestine. Elles furent marginalisées et dans le christianisme et dans le judaïsme; mais pour des raisons opposées:

---

[18] Voir G. Frija, *Les Prêtres des empereurs: le culte impérial civique dans la province romaine* d'Asie, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2012 (*Histoire*).

[19] Voir par ex. J. G. Cook, *Roman attitudes toward the Christians: from Claudius to Hadrian*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 261).

[20] Pour l'influence et le rôle de cette taxe dans l'histoire du christianisme et du judaïsme anciens voir M. Heemstra, *The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* II/277).

[21] A ce sujet voir surtout D. Jaffé, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique. Ier-IIe siècle*. Préface de François Blanchetière, Les Éditions du Cerf, Paris, 2005 (*Patrimoines. Judaïsme*); Idem, *Le Talmud et les origines juives du christianisme. Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, Les Editions du Cerf, Paris, 2007 (*Initiations bibliques*); Idem (ed.), *Studies in Rabbinic Judaism and Early Christianity: Text and Context*, Brill, Leiden, 2010 (*Ancient Judaism and Early Christianity* 74).

1) pour le christianisme naissant les judéo-chrétiens étaient trop juifs;

2) pour le judaïsme rabbinique naissant ils n'étaient plus juifs, on refusait donc de les intégrer, contrairement aux *amei-ha-aretz* («gens de la terre»)[22].

Du côté du judaïsme c'est la *Birkat ha-minim*, c'est-à-dire «la bénédiction contre les hérétiques» (dans *Chemoneh Esreh / Dix-huit bénédictions*), qui exprime le plus clairement le point de non retour et la consommation de la rupture, avant la fin du Ier siècle déjà (voir Jn 9,22; 12,42)[23]. Selon la version de la Genizah de la synagogue karaïte du Caire: «Pour les 'meshumadim' (apostats), qu'il n'y ait pas d'espoir; et que le royaume de l'impertinence (l'empire romain) soit déraciné de nos jours; et que les 'notsrim' (nazaréens) et les 'minim' soient perdus maintenant, qu'ils soient effacés du livre de la vie et ne soient pas écrits avec les justes. Béni sois-tu Seigneur, qui soumets les impudents.»[24].

Une version beaucoup plus édulcorée dit: «Que les calomniateurs n'aient plus d'espoir; que tous ceux qui font le mal périssent en un instant et que les ennemis de ton peuple soient au plus tôt 'retranchés'. Quant aux arrogants, hâte-toi de les déraciner, de les écraser, de les anéantir et de les confondre, bientôt, de nos jours! Béni, sois-tu, Seigneur qui écrase les ennemis et confond les arrogants!»[25].

Il est intéressant à noter qu'en ce dernier quart du Ier siècle, parallèlement aux difficultés rencontrées par les judéo-chrétiens au sein même du judaïsme, le christianisme paulinien se revitalisait en Asie Mineure, valorisant l'œuvre de l'apôtre, dont les épîtres devenaient même une référence et acquéraient le statut d'Écriture. Au second siècle le centre de gravité du christianisme fut incontestablement

---

[22] Voir D. Jaffé, *Les synagogues des* amei-ha-aretz*: Hypothèses pour l'histoire et l'archéologie*, *SR*, 32/1-2, 2003, 59-82.

[23] A ce sujet voir notamment Y. Teppler, *Birkat haMinim. Jewish and Christians in Conflict in the Ancient World*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007 (*Texts and Studies in Ancient Judaism* 120); J. Marcus, *Birkat Ha-Minim Revisited*, *NTS*, 55, 2008/4, 523-551. Pour une opinion contraire voir D. Boyarin, *Once again* Birkat Hamminim *revisited*, in S. C. Mimouni, B. Pouderon (éds.), *op. cit.*, 91-105.

[24] D. Jaffé, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme*, *op. cit.*, 90.

[25] J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, W. de Gruyter, Berlin-New York, 1977. Cité dans H. Cousin, J.-P. Lémonon, J. Massonnet, *Le monde où vivait Jésus*, Cerf, Paris, 2004, 323.

l'Asie Mineure[26], mais – assez curieusement – l'histoire de ce christianisme multiforme et diversifié n'a jamais fait l'objet d'une analyse approfondie, synchronique et contextualisée dans la réalité socio-polico-religieuse de l'époque[27]. Éphèse peut et doit être considéré comme l'épicentre intellectuel où se rencontrèrent et se côtoyaient à cette époque les écoles pauliniennes et johanniques[28].

Révolte juive sous Trajan

Entre les deux moments marquants de l'histoire du judaïsme (destruction du Temple et révolte de Bar Kokhba) du début de notre ère un autre événement tout aussi décisif a également eu lieu; à savoir la destruction du judaïsme hellénisé dans la révolte qui opposa les juifs, surtout d'Égypte, au pouvoir romain sous Trajan. Il a fallu deux ans au commandant spécialement mandaté, Marcius Turbo, à la tête d'un important contingent militaire, pour mater la révolte (115-117). Le résultat fut dramatique: l'extermination des juifs en Égypte et la destruction de la communauté d'Alexandrie: cœur et poumon d'un point de vue intellectuel du judaïsme hellénisé[29].

À la suite de cet événement le «pagano»-christianisme a tout simplement récupéré l'ensemble de l'héritage du judaïsme hellénistique – notamment la Septante et l'œuvre de Philon – rejeté par le judaïsme rabbinique en constitution.

---

[26] L'Afrique du Nord et la Gaulle lui en doivent beaucoup!

[27] Voir notamment S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men and Gods in Asia Minor*, Vol. II: *The Rise of the Church*, Clarendon Press, Oxford, 1993.

[28] Voir P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* II/166); S. Witetchek, *Ephesische Enthüllungen I: Frühe Christen in einer antiken Grossstadt. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach den Kontexten der* Johannesapokalypse, Peeters, Leuven-Paris-Dudley (MA), 2008 (*Biblical Tools and Studies* 6).

[29] Voir A. Jakab, *Le judaïsme hellénisé d'Alexandrie depuis la fondation de la ville jusqu'à la révolte sous Trajan*, *Henoch*, 21, 1999, 147-164; M. Pucci Ben Zeev, *Diaspora Judaism in Turmoil, 116/117 CE: Ancient Sources and Modern Insights*, Peeters, Leuven-Dudley (MA.), 2005 (*Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion* 6).

À ce moment, plus de quarante ans après la destruction du Temple de Jérusalem, deux processus parallèles, mais en étroite corrélation, étaient à l'œuvre:

1) La différenciation/distinction du christianisme (d'origine plutôt «païenne») et du rabbinisme, issus l'un et l'autre du judaïsme du second Temple. Cette approche est sans doute plus appropriée pour saisir le processus que l'ancien concept anglo-saxonne *the Parting of the Ways*[30], aujourd'hui largement mis en doute[31]. Pour le «pagano»-christianisme la revendication d'être le *Verus Israel* s'est imposée tout naturellement en raison de son conflit avec les autorités romaines et le monde culturel gréco-romain. Se revendiquer l'héritage d'Israël c'était l'unique manière de réfuter l'accusation des contemporains d'être une nouveauté (*superstitio*). À ce sujet Marcel Simon a vu juste de commencer l'étude des relations entre Chrétiens et Juifs à partir de 135![32].

2) Constructions et consolidations identitaires à la fois du «pagano»-christianisme et du judaïsme rabbinique, avec leurs cortèges d'antagonismes et d'accusations de toute sorte. Étant donné qu'à partir du IVe siècle la position socio-politico-religieuse du christianisme institutionnalisé deviendra exclusive, tout ce qui a été formulé à l'encontre du judaïsme et des juifs dans cette période charnière et conflictuelle alimentera, quasiment jusqu'à nos jours, l'antijudaïsme théologique qu'on peut considérer comme le foyer intellectuel de l'anti-

---

[30] Voir J. D. G. Dunn, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, SCM Press, London – Trinity Press, Philadelphia, 1991 & 2006[2]; Idem, (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways, A. D. 70 to 135.* The second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 66).

[31] Voir A. H. Becker, A. Y. Reed (eds.), *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Age*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003 (*Texts and Studies in Ancient Judaism* 95); I. H. Henderson, G. S. Oegema (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity, and Other Greco-Roman Religions in Antiquity*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh, 2006 (*Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 2); S. C. Mimouni, B. Pouderon (éds.), *op. cit.*

[32] M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain (135-425)*, E. de Boccard, Paris, 1948 & 1964[2] (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome* 166); trad. angl. 1986.

sémitisme racial et politique du XIXe-XXe siècle[33]. D'autant plus, qu'en raison de l'arianisme, le judaïsme – et surtout le juif socialement visible – redeviendra un «facteur d'identification, subjective et objective, du chrétien»[34]; quasiment incontournable!

Il n'est sans doute pas un hasard que ce début du second siècle nous offre trois témoignages distincts qui vont dans le sens de la différenciation:

1) Avec Ignace d'Antioche (*Épître aux Philadelphiens* 6,1) nous avons la première attestation du terme «christianisme» (*christianismos*) par distinction au «judaïsme» (*ioudaïsmos*).

2) À Alexandrie, la *Prédication de Pierre* (ou *Kérygme de Pierre*[35]) reflète la volonté «d'une forte affirmation identitaire d'un groupe chrétien qui est appelé à se distancer de l'environnement païen et, autant sinon plus, du judaïsme; d'où l'exhortation à une religion conforme à la connaissance véritable de Dieu, la justification par l'Écriture juive du message chrétien, le souci aigu de la mission universelle»[36]. Pour l'auteur de ce texte, les chrétiens constituaient déjà un groupe humain socioreligieux à part, une sorte de troisième race dans le monde gréco-romaine, à côté des païens et des juifs.

3) En Asie Mineure la correspondance de l'empereur Trajan avec le gouverneur de la province de Bithynie, Pline le Jeune (Pline, *Lettres* X,96-97)[37], témoigne d'une reconnaissance du christianisme, distinct du judaïsme. Cette distinction sera ensuite renforcée par l'empereur Hadrien (117-138)[38]. Ces empereurs mettent également un

---

33 Voir par ex. J. G. Gager, *The Origins of Anti-Semitism. Attitude toward judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford University Press, New York, 1983; J. Carmichael, *The Satanazing of the Jews. Origin and Development of Mystical Anti-semitism*, Fromm, New York, 1992; D. Cohn-Sherbok, *The Crucified Jew. Twenty Centuries of Christian Anti-Semitism*, Harper Collins, London, 1992; R. Michael, *A History of Catholic antisemitism: the dark side of the church*, Palgrave Macmillan, New York, 2008.

34 A. Le Boulluec, *op. cit.*, 318.

35 Voir M. Cambe (textus et commentarius), *Kerygma Petri*, Brepols, Turnhout, 2003 (*CCSA* 15).

36 M. Cambe, *La ‹Prédication de Pierre› (ou: le ‹Kérygme de Pierre›)*, *Apocrypha* 4, 1993, 178.

37 Nous ne devons pas oublier non plus Tacite et Suétone qui avaient également servi dans la haute administration romaine dans l'ouest de l'Asie Mineure.

38 Eusèbe, *Hist. Eccl.* IV,9.

terme aux dénonciations – surtout anonymes – et orientent le problème vers un cadre légal, envoyant les chrétiens citoyens romains devant les tribunaux pour des affaires de loyauté politique[39].

Révolte juive de Bar Kokhba

C'est incontestablement pendant la révolte anti-romaine de Bar Kokhba (132-135 apr. J.-C.) que le rapport entre le judaïsme palestinien de l'époque et le judéo-christianisme a atteint l'abîme. D'après le témoignage de Justin (*Apologie* I,31,6) «le chef de la rébellion juive faisait livrer aux plus cruels supplices les chrétiens et eux seuls, s'ils refusaient de renier et de blasphémer Jésus-Christ»[40]. Cette persécution, circonscrite dans le temps et dans l'espace, n'a pratiquement pas eu d'écho dans l'ensemble des communautés chrétiennes du second siècle. Ce fait est également corroboré par la réception de l'*Apocalypse de Pierre*[41] qui, selon R. Bauckham, provient d'un milieu judéo-chrétien de Palestine. Elle date de l'époque de la guerre de Bar Kokhba et, par conséquent, elle est un témoin privilégié pour l'histoire et l'évolution du judéo-christianisme palestinien après la destruction du Temple de Jérusalem[42].

---

39 Voir A. Jakab, *La persécution des chrétiens dans l'Antiquité, de Néron jusqu'à Constantin le Grand. Que nous enseigne-t-elle aujourd'hui?, C&C*, 7/1, 2012, 143-156; Idem, *La 'petite paix de l'Église'. Une période mal aimée des historiens du christianisme ancien*, *C&C*, 8/2, 2013, 477-496.

40 Justin, *Apologie pour les chrétiens*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Charles Munier, Cerf, Paris, 2006 (*SC* 507), 211. Passage repris par Eusèbe, *Hist. Eccl.* IV,8,4. Pour la révolte et ses conséquences voir *ibid.* IV,6. Dès ce moment la communauté de Jérusalem s'intégra entièrement dans la tendance Grande Église du «pagano»-christianisme.

41 P. Marrassini, R. Bauckam (traduction française et présentation), *Apocalypse de Pierre*, in F. Bovon, P. Geoltrain (éds.), *Écrits apocryphes chrétiens* I, Gallimard, Paris, 1997 (*Bibliothèque de la Pléiade*), 745-774.

42 R. Bauckham, *The* Apocalypse of Peter*: a Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba*, *Apocrypha* 5, 1994, 7-8. La datation et la localisation sont généralement acceptées par les scientifiques. Voir D. D. Buchholz, *Your Eyes Will Be Opened. A Study of the Greek (Ethiopic) Apocalypse of* Peter, Scholars Press, Atlanta, 1988 (*Society of Biblical Literature. Dissertation series* 97), 398-412; P. Marrassini, *L'Apocalisse di Pietro*, in Y. Beyene, R. Fattovich, P. Marrassini, A. Triulzi (a cura di), *Etiopia e oltre. Studi in onore di Lanfranco* Ricci, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, Na-

Toutefois, selon le témoignage du *Fragment de Muratori* (71-72), dans l'église de Rome au tournant du IIIe siècle certains s'insurgeaient déjà contre sa lecture. Quoique connu ensuite dans quelques endroits (Syrie, Edesse, Afrique du Nord), mais à des époques différentes (du IIIe au Ve siècle), cet écrit n'a jamais été réellement populaire au sein du christianisme ancien[43]. La raison pour laquelle cette *Apocalypse* a été reçue dans un premier temps réside dans son message et contenu: la mise en avant du sort final des justes et des impies. Il exprime avec force l'idée que le Seigneur rétribuera chacun en fonction de ses oeuvres et de sa vie (morale), au moment de sa résurrection en chair à la fin du monde; qu'on croyait toujours proche au moment de la rédaction. L'auteur du texte peint un tableau suggestif des peines infligées aux damnés: blasphémateurs, fornicateurs, assassins, avorteuses, faux témoins, usuriers, idolâtres, ou encore ceux qui ont méprisés les veuves et les orphelins. Ce qui montre bien que le christianisme n'était pas seulement une doctrine, mais aussi une manière de vivre exigeante (une sorte de *praxis*). Plus tard, dès le Ve siècle, l'*Apocalypse de Pierre* fut supplantée par l'*Apocalypse de Paul* qui répondait à la question du sort des âmes immédiatement après la mort[44].

Cela montre aussi que l'héritage judéo-chrétien n'a été gardé que dans la mesure où il conservait une certaine actualité. C'est notamment le cas avec les évangiles de Matthieu et de Jean, qui contribuèrent continuellement à structurer et articuler la différentiation identitaire d'avec le judaïsme. Avec la relégation de la Parousie à la fin des temps indéfinissable en revanche l'*Apocalypse de Pierre* perdait sa pertinence. Le christianisme a donc produit un autre texte, l'*Apocalypse de Paul*, plus adéquate aux préoccupations des gens d'un monde devenu chrétien: la problématique de la rétribution (divine) immédiate, comme compensation des injustices (entre autres sociales) vécues et subies.

---

poli, 1994 (*Studi Africanistici. Serie Etiopica* 1), 171; E. Norelli, *Pertinence théologique et canonicité: les premières apocalypses chrétiennes*, *Apocrypha*, 8, 1997, 157.

43 Voir A. Jakab, *The Reception of the* Apocalypse of Peter *in Ancient Christianity*, in J. N. Bremmer, I. Czachesz (eds.), *The Apocalypse of* Peter, Peeters, Leuven, 2003 (*Studies on Early Christian Apocrypha* 7), 174-186.

44 Voir A. Jakab, *La réception de l'Apocalypse de Paul dans le christianisme de l'Antiquité tardive*, *Warszawskie Studia Teologiczne* 20, 2007/2 (*Miscellanea Patristica reverendissimo domino Marco Starowieyski septuagenario professori illustrissimo viro amplissimo ac doctissimo oblata*), 145-157.

Conclusion

Il est indéniable que les décennies qui vont de la destruction du Temple de Jérusalem jusqu'à la révolte juive palestinienne contre l'oppression romaine représentent une période charnière dans l'histoire religieuse de l'humanité. Le processus qui a conduit à l'émergence de deux religions distinctes (christianisme et judaïsme rabbinique) à partir d'une même matrice (le judaïsme du 1er siècle de notre ère) s'y enracine. Bien comprendre cette période marquée par pas moins de trois conflits militaires importantes du point de vue de la durée et de l'intensité entre les Juifs et l'Empire permet également de mieux appréhender les relations mouvementées et conflictuelles du christianisme et du judaïsme des deux millénaires écoulés. Car c'est dans ce contexte historique ancien, où les oppositions internes et externes, ainsi que les volontés de différentiation et/ou d'exclusion ont joué un rôle majeur, que les identités ont été forgées dans la fournaise des multiples conflits qui s'imbriquaient et s'enchevêtraient. Par conséquent, si le concept de la «différenciation/distinction» est opératoire en ce qui concerne le «pagano»-christianisme et le judaïsme rabbinique, la notion de «séparation» devrait être néanmoins maintenu dans le cas du judéo-christianisme, car cela reflète sa double marginalisation: à savoir par rapport au christianisme et au rabbinisme naissants.

L'écrasement de la révolte juive et la refondation de Jérusalem par l'empereur Hadrien (Aelia Capitolina) marque le moment quand cette double séparation des judéo-chrétiens devienne effective. La partie, dont l'enjeu est la définition identitaire respective, va se jouer désormais entre le christianisme et le judaïsme. Mais une bonne partie des arguments utilisée par les Chrétiens dans la polémique contre les Juifs provienne incontestablement de l'arsenal de ces judéo-chrétiens qui après 135 ne subsisteront que marginalement et d'une manière marginalisée. Dès lors, la tendance Grande Église du «pagano»-christianisme triomphant pourra revendiquer sans problème, et d'une manière exclusive, pour elle-même la qualité de *Verus Israel*.

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 175-183

MULTUM EST QUOD DEBEMUS ET MATRIBUS: LE DONNE DELLA FAMIGLIA DEGLI APOLLINARI[*]

Patrizia MASCOLI**
(Università di Bari Aldo Moro)

Keywords: *Gallo-Roman aristocracy, Sidonius Apollinaris, women.*

Abstract: *Research about Apollinares' women starts chiefly from the examination of Sidonius' work. It fits very well to an analysis of female world in the milieu of Vth century Gallo-Roman élites. Apollinares' women seem to embody traditional values classic Rome has based on: absolute ethic strictness, dignity, loyalty, high-mindedness as a straight consequence of their ancestry.*

Mots-clés: *aristocratie gallo-romaine, Sidoine Apollinaire, femmes.*

Résumé: *La recherche sur les femmes des Apollinaires part surtout de l'analyse de l'oeuvre de Sidoine. Elle s'offre toute aisément à une analyse du monde féminin dans le milieu des élites gallo-romaines du Vème siècle. Les femmes des Apollinaires semblent incarner les valeurs traditionnelles sur lesquelles la Rome classique se fondait: absolue rigueur morale, dignité, fidélité, noblesse d'âme comme conséquence directe de leur haute lignée.*

Cuvinte-cheie: *aristocrație gallo-romană, Sidonius Apollinaris, femei.*

Rezumat: *Cercetarea femeilor din familia Apollinaris se bazează, în primul rând, pe opera lui Sidonius. Ea se pretează foarte bine la o analiză a lumii feminine în mediul elitelor galo-romane al secolului al V-lea. Femeile Apollinarilor par să încarneze valorile tradiționale pe care s-a clădit Roma clasică: rigoare morală, demnitate, loialitate, noblețe sufletească derivând din ascendența lor.*

L'indagine e la riflessione sul ruolo della componente femminile nella società galloromana del V secolo, a buon diritto, possono essere condotte da un osservatorio privilegiato come la produzione letteraria di Sidonio Apollinare[1]. Sono cose note: le *élites* galloromane,

[*] Il presente contributo, predisposto per il Convegno di Clermont-Ferrand *Présence de Sidoine Apollinaire* (19-20 ottobre 2010), viene qui pubblicato in attesa che vedano la luce i relativi atti.

** patrizia.mascoli@dscc.uniba.it

mentre l'Impero romano si va dissolvendo, vivono in maniera sofferta una crisi profonda e irreversibile che sconvolge contemporaneamente assetti istituzionali e solide certezze sociali, referenti culturali e ideali religiosi di antica ascendenza, ideologie politiche e modelli comportamentali. In particolare, quesiti di peso non trascurabile ruotano sul ruolo che una compagine sociale così travagliata assegna alla donna e sulla funzione dell'ormai dominante morale cristiana nella proposizione di nuovi e più avanzati equilibri nel rapporto tra i due sessi.

A tal proposito, basterà qui ricordare il contributo recato da Eva Cantarella[2], che ha sottolineato come fin dal II secolo elementi innovativi si fossero concretizzati producendo una concezione più paritaria del matrimonio che ben si confaceva alla progressiva cristianizzazione della società; sicché la donna, pur sempre subalterna al marito, guadagnava un'inedita considerazione.

Le nuove visioni sono in qualche modo sintetizzate nella lettera indirizzata da Sidonio al suo amico Apro (*epist*. 4,21,1) laddove, pur ribadendo la preponderanza del ramo paterno nelle genealogie, rende il giusto tributo ai meriti delle madri (*Est quidem princeps in genere monstrando partis paternae praerogativa, sed tamen multum est quod debemus et matribus. Non enim a nobis aliquid exilius fas honorari quod pondera illarum quam istorum semina sumus*). Le parole di Sidonio sembrano esprimere con chiarezza la lenta transizione dalla tradizionale preminenza dell'elemento maschile nella famiglia ad una nuova concezione che ponga nel giusto rilievo il ruolo fondamentale, su diversi piani, svolto dalla figura materna. D'altra parte, già nella tarda età repubblicana si era avviato, all'interno del diritto romano, un percorso che riconosceva la *cognatio*, vale a dire il legame di sangue, di qualsiasi natura, mentre le antiche leggi riconoscevano solo la parentela in linea maschile (*agnatio*)[3].

Ma è opportuno non sopravvalutare gli elementi di novità sulla famiglia proposti con cautela da Sidonio. Essi, infatti, inevitabilmente

[1] Su alcune famiglie dell'aristocrazia galloromana tardoantica è attualmente in corso di elaborazione una più ampia ricerca, che si è finora concretizzata nel mio volume: *Gli Apollinari. Per la storia di una famiglia tardoantica*, Bari, 2010.

[2] Tra i molti contributi sull'argomento vd., ad es., *La vita delle donne*, in *Storia di Roma*, IV, Torino, 1989, 575.

[3] Vd. V. Arangio Ruiz, *Istituzioni di diritto romano*, Napoli, [14]1978, 431 e E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma, 1981, 162.

devono confrontarsi con la forza ancora integra delle tradizioni letterarie che, in pratica, hanno impedito che fosse trasmesso il nome della madre del poeta. Sappiamo però che apparteneva alla nobile famiglia degli Aviti. È lo stesso Sidonio che ci informa in proposito quando, già vescovo di Clermont, scrivendo ad Avito (*epist*. 3,1,1-2), dopo aver rievocato la loro intensa, affettuosa frequentazione, avviatasi già negli anni dell'infanzia, consolidatasi poi nella comune carriera politica e destinata a produrre una perfetta consonanza di idee (*multum voluntates nostras copulaverat decursarum forinsecus actionum similitudo*), si sofferma sui loro legami di sangue, determinati proprio da parentele in linea femminile (*primum quia matribus nostris summa sanguinis iuncti necessitudo*). E' molto significativo il ricorso all'espressione *summa necessitudo*, quasi a rimarcare lo stretto legame di parentela esistente tra le due donne. Da quanto detto si può ragionevolmente dedurre che esse fossero sorelle; pertanto, Sidonio sarebbe stato cugino di Avito. Sulla madre del vescovo di Clermont abbiamo poi semplicemente una fuggevole citazione, databile all'autunno del 474 (*epist*., 5, 16). Sidonio, infatti, in una lettera a sua moglie Papianilla, si sofferma sulle affettuose premure con cui sua madre, insieme con le zie (*in aviae amitarumque indulgentissimo sinu … et cum severitate nutritu*), si prende cura di Roscia, sua figlia, provvedendo anche alla sua educazione, sempre improntata ad una sintesi equilibrata e feconda di benevolenza e severità, idonea a temprare in maniera graduale il carattere e l'intelletto della giovane Roscia. Dunque, la madre di Sidonio evidentemente visse piuttosto a lungo, soggiornando sempre a Lyon.

Di una cugina di Sidonio, di nome Eulalia (*soror patruelis*), abbiamo notizia grazie ad una lettera dello scrittore a Probo di Narbona (*epist*. 4,1,1). Eulalia è appunto la moglie di Probo e Sidonio è legato a lei da un affetto solido e profondo (*soror quae uxor tibi: hinc inter nos summa et principalis necessitudo, et ea quidem patruelis non germana fraternitas, quae plerumque se purius, fortius, meracius amat*). Indubbiamente, Sidonio dimostra di avere una notevole considerazione di sua cugina Eulalia: basti pensare che egli la avvicina a Minerva per i suoi *mores* nel carme 24. Ma non si tratta solo di questo: in quella composizione egli invita Probo a far giudicare il proprio *liber* anche da Eulalia, da tempo attratta dalla lettura delle sue opere (*et te bybliotheca qua paterna est, qualis nec tetrici fuit Philagri, admitti faciet Probus probatum; hic saepe Eulaliae meae legeris,* vv.

92-5). Ne risulta un ritratto di donna insolito e vivace. Eulalia, infatti, non è solo una donna dai severi costumi morali, per i quali è addirittura in grado di indicare la strada ai *rigidi senes* del tempo, indiscutibilmente soggetti alla sua autorità[4], ma è anche animata da forti interessi culturali, che la portano a leggere e rileggere (*saepe*) – e quindi a giudicare – le *nugae* di Sidonio. Non ci sorprende, dunque, che ad Eulalia, nella biblioteca di suo marito Probo, fosse stabilmente riservato uno scranno nel settore destinato alle donne, ricco di libri di argomento religioso (*epist*. 2,9,4 *qui inter matronarum cathedras codices erant, stilus his religiosus inveniebatur, qui vero per subsellia patrumfamilias, hi coturno Latiaris eloquii nobilitabatur*).

Nella galleria dei personaggi femminili tratteggiati da Sidonio è opportuno attribuire il giusto rilievo a Papianilla, sua moglie. La donna, naturalmente, non è legata da vincoli di sangue alla famiglia degli Apollinari, ma è comunque una figura significativa anche per aver dato i natali ad Apollinare il Giovane, uno dei protagonisti delle vicende vissute dalla Gallia in quel periodo. Purtroppo non disponiamo di molte informazioni sulla sua biografia. Sappiamo solo che Papianilla era figlia del nobile alverno Eparchio Avito, che successivamente conseguirà la dignità imperiale, ed era cugina della sua omonima, che fu moglie di Ferreolo; sposò Sidonio proprio intorno alla metà del V secolo.

Sidonio, a dire il vero, indirizza solo una lettera alla moglie (5, 16); inoltre, in qualche modo ci parla di lei in un'altra epistola (2,2) inviata all'amico Domizio. Anche Papianilla apparteneva ad una ricca famiglia dell'aristocrazia senatoria galloromana e dunque si giovò di una raffinata educazione letteraria. Una fonte importante sulla sua persona è rappresentata dalla lettera appena ricordata a Domizio, che Sidonio invita, con modi affettuosi ed insistenti, a trascorrere l'estate nella villa di *Avitacum* (sulle rive del lago di Aydat)[5] a lui recata in dote da Papianilla. In effetti, al centro della missiva è la residenza suburbana, i cui pregi sono descritti con dovizia di particolari. Però, proprio l'affetto che Sidonio dimostra chiaramente nei confronti di una proprietà compresa nei possedimenti della moglie è in qualche modo il riflesso del fervido attaccamento che lo lega alla consorte, che per

[4] Vd. M. Bonjour, *Discrétion mondaine ou réserve chrétienne? Les femmes chez Sidoine Apollinaire*, in *Hommages à Henri Le Bonniec*. Res Sacrae, par D. Porte et J. P. Néraudau, Bruxelles, 1988, 49 e S. Santellia, *Sidonio Apollinare*. *Carme* 24 Propempticon ad libellum, intr. trad. e comm., Bari, 2002, 120-125.

[5] Vd. C. E. Stevens, *Sidonius Apollinaris and his age,* Oxford, 1933, 185-195.

lui ormai fa parte della sua famiglia (*Avitaci sumus: nomen hoc praedio, quia uxorium, patrio mihi dulcius*). Certo, affetti familiari ed interessi economici si intrecciano e si rafforzano a vicenda ed in questo quadro un ruolo rilevante è giocato dall'influente genitore di Papianilla, che favorì la carriera politica del genero. Ma non si può negare che dalla lettera a Domizio, datata al giugno del 465, emerga una rappresentazione, a tratti quasi idilliaca, di un rapporto familiare nutrito da affetti profondi e sinceri (*mihi cum meis praesule deo nisi quid tu fascinum verere, concordia*).

Altre notizie su Papianilla possono essere desunte da una lettera ad Agricola, fratello della donna (*epist*. 2,12), datata da Loyen tra il 465 e il 470, nella quale Sidonio esterna la sua preoccupazione per la salute della figlia Severiana (*sollicitudo communis*), afflitta da forti accessi di tosse e un continuo stato febbrile, malamente curati da medici solerti ma *parum docti*, molto meno preparati del medico Giusto, amico di famiglia, e di elevata professionalità, nonostante che si occupasse di veterinaria. Dalle frasi di questa missiva ancora una volta traspare la profonda intesa tra i due coniugi, che insieme trepidano per le sofferenze della figlia Severiana e insieme vivono le angosce dei momenti più bui e le speranze di guarigione: *ego et tua soror inter spem metumque suspensi*.

Fino al 474 Papianilla non compare più nell'epistolario sidoniano; ma tale circostanza deve necessariamente essere posta in relazione con la nomina episcopale di Sidonio, che deve aver indotto l'autore a privilegiare l'inserimento, tra le lettere da pubblicare, delle missive di contenuto politico e religioso a scapito di quelle private. Ed infatti, l'unica lettera indirizzata a Papianilla a noi pervenuta (5,16), datata all'autunno del 474, in realtà tratta un argomento del tutto 'politico', giacché Sidonio comunica a sua moglie che il fratello di lei Ecdicio era stato nominato dall'imperatore Giulio Nepote *magister militum et patricius* e si compiace con lei per gli onori riconosciuti alla sua famiglia e per il profondo affetto che unisce i due fratelli: un legame talmente intenso da indurre Papianilla a rallegrarsi dei successi di suo fratello in misura anche maggiore rispetto alla soddisfazione per i meriti del marito (*novi enim probe ne uno quidem te, quem ex lege participas, sic honore laetatam, quia licet si uxor bona, soror optima es*). Non mancano i riferimenti alle doti di Papianilla (*uxor bona*), al perfetto *ménage* familiare (*quantum concordia fruor*) ed alla lieta condivisione delle gioie (*communia gaudia*). Ma, ancora una volta,

al centro della lettera ci sono i temi consueti nella tavolozza dell'idea sidoniana: l'aspirazione verso la crescita sociale della famiglia, la concordia tra coniugi e tra parenti, l'esaltazione delle virtù e delle tradizioni. Tanto che Sidonio auspica che tra i suoi figli e quelli di Ecdicio possa esistere la medesima armonia (*ut sicut nos utramque familiam nostram praefectoriam nancti etiam patriciam divino favore reddidimus, ita ipsi quam suscipiunt patriciam faciant consularem*).

Nelle battute finali della lettera, è citata la figlia Roscia (*cura communis*)[6]. Sidonio, in particolare, rassicura la moglie informandola sui caratteri dell'educazione e degli ammaestramenti impartiti alla ragazza dalla nonna presso le quali Roscia viveva. Come si è accennato, i modelli educativi adottati si basavano sull'equilibrio e la moderazione e favorivano lo sviluppo intellettivo della piccola Roscia (*qua tamen tenerum non infirmatur aevum sed informatur ingenium*). Dunque, gli obiettivi di una siffatta educazione, che non sembrano coincidere con il modello di antica ascendenza di donna *domiseda* e *lanifica* e perciò condannata al silenzio ed all'oblio delle pareti domestiche.

Mi sembra giusto qui richiamare la novità nei rapporti tra i due coniugi che emerge chiaramente dalla lettera in questione: Sidonio e Papianilla, all'epoca, vivevano lontani l'uno dall'altra, in città differenti. Probabilmente, l'insolita situazione dipende dalla nomina episcopale di Sidonio. E' pur vero che nel V secolo non era stato ancora teorizzato l'obbligo del celibato per gli ecclesiastici, come chiarisce anche un'epistola di papa Leone Magno a Rustico di Narbona (*epist*. 49, anni 458-459): *ut de carnali fiat spirituale coniugium, oportet eos nec dimittere uxores et quasi non habeant, sic habere; quo et salva sit caritas connubiorum, et cesset opera nuptiarum*. Ma è altrettanto vero che una tradizione differente doveva essersi ben consolidata nell'episcopato alverno. Ci informa in tal senso Gregorio di Tours (*Hist. Fr*. 1,44), riferendo che Urbico, il secondo vescovo di quella diocesi, viveva *religiose*, mentre sua moglie abitava lontano da lui (*uxorem habens, quae iuxta consuetudinem ecclesiasticam, remota a consortio sacerdotis, religiose vivebat*): si tratta dunque di una *consuetudo,* non di obbligo; ma è ben nota la forza delle consuetudini nel mondo medievale.

[6] Si noti l'analoga espressione *communis sollicitudo* riferita in *epist*. 2,12,2 all'altra figlia Severiana.

Lo stesso Gregorio di Tours ci tramanda un inedito episodio della vita di Papianilla che testimonia la generosità di Sidonio vescovo: *plerumque nesciente coniuge vasa argentea auferebat a domo et pauperibus erogabat. Quod illa cum cognosceret, scandalizabatur in eum, sed tamen, dato egenis pretio, species domi restituebat* (*Hist. Fr.* 2,22). In sostanza Papianilla, mentre il marito donava i preziosi di famiglia ai poveri, si adoperava per rientrare in possesso degli oggetti donati compensando i donatari con somme in danaro. La donna, dunque, cerca di conservare i *vasa argentea* con una sorta di interessata generosità di cui, comunque, si avvantaggiavano i poveri, destinatari dei doni ricevuti dal loro vescovo[7].

A questo punto, giova riflettere sulla effettiva composizione della famiglia di Sidonio. Infatti, mentre si sa che egli ebbe un solo figlio maschio, di nome Apollinare, ben più complesso risulta il problema relativo alle figlie. Lo stesso Sidonio ci ha tramandato i nomi di due di esse (*Roscia* in *epist.* 5,16,5 e *Severiana* in *epist.* 2,12,2) e Gregorio di Tours ci parla di una terza figlia (*Alcima* in *Hist. Fr.* 3,2,12 e *Glor. Mart.* 64). Ma le testimonianze appena riferite hanno dato spunto a diverse opinioni nella critica. Secondo alcuni le figlie sarebbero due giacché il padre non parla mai di Alcima; secondo altri, invece, Roscia, Severiana e Alcima sarebbero un'unica persona, chiamata con nomi diversi nelle diverse circostanze. Ma quest'ultima proposta interpretativa si basa solo su un brano di una lettera di Sidonio, composta quando egli era già vescovo da diverso tempo, al vescovo Ambrogio in cui l'autore sostiene che ogni coppia di coniugi dovrebbe avere non più di due figli: *filio uno alterove susceptis (et nimis dixi) abstineat*. Ma non si rileva alcun elemento che giustifichi un'interpretazione autobiografica delle affermazioni del vescovo di Clermont.

In realtà, circa le figlie di Sidonio siamo maggiormente documentati su Alcima grazie alle pagine di Gregorio di Tours. Lo storiografo ci informa sui ripetuti sforzi di Alcima e di Placidina, moglie di suo fratello Apollinare, presso il vescovo titolare Quinziano per otte-

[7] Non credo che dall'insieme di testimonianze qui raccolte sulla personalità di Papianilla si possa inferire, come qualche studioso ha ipotizzato (vd. ad es. H. Légier Desgranges, *Les Apollinaires. Histoire d'une famille gallo-romaine pendant trois siècles*, Paris, 1937, 119-120), che il *ménage* familiare di Sidonio sia stato via via turbato, nel corso del tempo, da reciproche incomprensioni con la consorte.

nere la consacrazione episcopale dello stesso[8]. Non si tratta di un episodio che dia grande lustro alla famiglia degli Apollinari: l'antica dignità sembra solo uno sbiadito, lontano ricordo giacché le due donne arrivano a promettere a Quinziano la totale dedizione se questi avesse sostenuto la nomina del giovane Apollinare a suo successore. Una dedizione che avrebbe consentito a Quinziano il controllo della diocesi anche dopo l'abbandono del soglio episcopale. Ma non si tratta solo di questo. Secondo Gregorio, Apollinare gratificò con molti doni il re, fino ad ottenere l'agognata nomina episcopale. Forse si potrebbe pensare ad un episodio di simonia, consistente nella cessione di beni temporali in cambio di beni spirituali: ma questa è un'altra storia.

Resta da dire qualcosa sull'ultima donna della famiglia degli Apollinari, di cui abbiamo notizia. Si tratta di Placidina la Giovane, figlia di Arcadio, nipote di Sidonio. Di lei ci parla Venanzio Fortunato, narrandoci con toni compiaciuti le elevate virtù. Placidina aveva sposato Leonzio di Bordeaux, futuro vescovo di Poitiers, e si adoperò in ogni modo in favore della chiesa burdigalense. Infatti, Venanzio racconta della copertura d'argento da lei offerta al santo sepolcro di Bibiano (*carm*. 1,12,13-14); inoltre, insieme con il marito, fece dono di un prezioso calice ad una chiesa di Bordeaux (*carm*. 1,14,2) ed abbellì con sacri veli la basilica di San Martino, fondata dallo stesso Leonzio (*carm*. 1,6,21). Il poeta le dedicò anche un breve carme (1,17) per accompagnare un modesto dono (*munera parva nimis*). Forse delle conchiglie trasportate sulla riva del mare da un'onda più violenta del solito, come suggerisce una recente e plausibile interpretazione di Reydellet[9].

Tuttavia, il più completo ritratto di Placidina è disegnato nella parte finale del carme 1,15, dedicato in larga misura (vv. 1-92) alla luminosa figura di Leonzio. Nei versi finali (93-110) Venanzio dà luogo ad un corposo elogio di Placidina (*cogor amore etiam Placidinae pauca referre*) a partire da quella che egli giudica la sua più importante virtù: la castità nella vita matrimoniale, vieppiù esaltata e valorizzata dalla dignità episcopale conseguita da Leonzio (*quae tibi tunc coniunx est modo cara soror*). Ma le qualità di Placidina sono efficacemente sintetizzate in un solo verso: *cara, serena, decens, sollers, pia, mitis, opima*

[8] Dunque Alcima è sicuramente figlia di Sidonio, anche se non viene mai citata nelle sue opere.

[9] Vd. M. Reydellet, *Venance Fortunat. Poèmes I,* Paris, 1994, *ad loc.*

(v. 103). Qualità, d'altra parte, ben note a Leonzio, che ha potuto conoscerla come ottima sposa (vv. 107-108).

In definitiva, non si può fare a meno di concludere ribadendo come le donne della famiglia degli Apollinari, alla medesima stregua degli altri personaggi femminili citati nell'opera sidoniana[10], esprimono in pieno i grandi valori dell'etica tradizionale: moralità, dignità, fedeltà, nobiltà d'animo e di pensiero, e si propongono come importanti fattori di coesione e punti di riferimento per la stabilità della famiglia e della stessa società. Nell'orizzonte dell'aristocrazia galloromana non c'è mai alcuno spazio per la discontinuità e per l'incertezza, per pensieri sfuggenti e differenti, per visioni trasversali e personali.

[10] Su questo vd. P. Mascoli, *Personaggi femminili in Sidonio Apollinare, InvLuc*, 22, 2000, 89-107.

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 185-193

THE CONVERSION OF SAINT AUGUSTINE: RHETORIC, BIBLICAL ERUDITION AND ARTISTIC TALENT

Florentina NICOLAE*
(„Ovidius" University, Constanța)

Keywords: *religious conversion, spiritual fighting, patristic Latin, stylistic figures.*

Abstract: *In the year 386, while in Milan, Augustine lives the revelation of his life, in the garden of his friend Alypius. These moments of exceptional spiritual intensity are remembered in his famous work* Confessions *(VIII, 25-30), in a writing whose artistic refinement lives up to the importance of the events. Augustine's rhetorical background, biblical erudition and artistic skills create a model of patristic eloquence, true poetry in prose. In this study, we will analyze some subtleties of the Latin language used by Augustine in support of his religious ideas and spiritual fervor.*

Cuvinte-cheie: *convertire religioasă, luptă spirituală, latina patristică, figuri stilistice.*

Rezumat: *În anul 386, pe când se afla la Milano, Augustin îşi trăieşte revelația vieții, în grădina prietenului său Alypius. Aceste momente de o excepțională intensitate spirituală sunt rememorate în celebra lucrare* Confesiuni *(VIII, 23-30), printr-o scriitură al cărei rafinament artistic se ridică la înălțimea importanței evenimentelor. Educația retorică a lui Augustin, erudiția sa biblică şi talentul artistic creează un model de elocință patristică, o adevărată poezie în proză. În acest studiu vom analiza câteva subtilități ale limbii latine utilizate de Augustin, pentru a susține ideile sale religioase şi fervoarea spirituală.*

In this paper we will analyze, in terms of style, the moment of Augustine's conversion, an event that happened in Milan in the year 386, as described by the author himself in *Confessiones*, VIII, 25-30. It is a text that exceeds theological literature and memoirs, through an exceptional passion, reflected both in the content and in the artistic form. It is the first "spiritual autobiography" of European literature, opening the way for a new literary genre[1].

* nicolae_flori@yahoo.com

The moment of conversion did not arrive unexpectedly and was not a revelation, but it had been prepared by a period of great inner turmoil, considered by the author as connected to the *voluntates*, which lead us to choose either eternity (*aeternitas*) or fleeting pleasure (*temporalis boni voluptas*) (*Confessiones,* VIII, 10, 24). This heart-breaking struggle, described as a monster (*monstrum*) (*Confessiones,* VIII, 10, 21) and torture (*supplicium*) (*Confessiones,* VIII, 10, 22) ends in a friend's garden in Milan, Alypius's, a silent and unobtrusive witness of these special spiritual experiences. Note the fact that the writer's conversion scene has much in common with the conversion of two friends from Trevi, reported by Ponticianus (in *Confessiones,* VIII, 6, 14), which supports the idea that Augustine's experiences, as he presented them, have validity for all mankind[2].

The fragment that describes the decisive moment of conversion is structured into three distinct parts. In the first part (*Confessiones,* VIII, 11, 25) Augustine draws a conclusion, a kind of summary of the suffering of his soul reaching climax; the second (*Confessiones,* VIII, 11, 26-27) presents the last hesitations, the desperate efforts of "trifles" and "vanities" (*nugae*, *vanitates*) to detain the author within mundane experiences. Part three (*Confessiones,* VIII, 11, 28-30) describes the triumph of the spirit over the body, the victory of the "immaculate dignity of temperance" (*caste dignitas continentiae*), which symbolizes the spiritual rebirth of St. Augustine, suggestively watched by his mother, Monica. Making a detailed analysis of consciousness, Augustine is both the prosecutor and the accused (*accusans memet ipsum*, "accusing me of myself", *Confessiones,* VIII, 11, 25). *Voluptas,* with the synonym *cupiditas*, keeps the author in chains as a slave (*libebat et vinciebat*, "caused pleasure and bondage", *Confessiones,* VIII, 11, 13; *de vinculo quid desiderii concubitus… et saecularium negotiorum servitute*, "the chains of desire and togetherness… and the bondage of worldly concerns", *Confessiones,* VIII, 11, 13).

In the conversion scene, the causes of the chaining are not listed (*in vinculo meo*, *Confessiones,* VIII, 11, 25), but if this kind of slavery

[1] F. E. Harrison, *Millenium. A Latin Reader (374-1374)*, Oxford University Press, 1968, 12.

[2] S. Lichtenstein, *A Musical* Relecture *of Augustine's Conversion:* La conversione di Sant'Agostino *by Maria Antonia Walpurgis and Johann Adolf Hasse*, in *Augustine beyond the Book. Intermediality, Transmediality, and Reception*, Edited by K. Pollmann and Meredith J. Grill, Brill, Leiden-Boston, 2012, 249.

once caused pleasure (*libebat et vinciebat*), now, at the end of search, the same caused disease and suffering (*aegrotabam et excruciabar*, "I was sick and I was struggling", *Confessiones,* VIII, 11, 25). At the level of the artistic form, besides the use of these expressive verbs, topicalized to enhance the dramatic effect, Augustine introduced the alliteration of *a* to suggest pathetic crying (*aegrotabam et excruciabar accusans*) and of *v*, to suggest the inner turmoil (*voluens et versans me in vinculo meo*). Augustine was aware that the end was near in his fight with weaknesses, but that it will be a tough fight to the end. The repetition of the verb *tenebar*, "was held" supports this idea: *donec abrumperetur totum, quoc iam exiguo tenebar. Sed tenebar tamen*, "snapping up everything that barely held me. But I was still held" (*Confessiones*, VIII, 11, 25). The illusion of a victory is suggested by the adverb *exiguo* and the two adversative conjunctions, *sed* and *tamen*. The danger of falling into sin is constant and its return makes him stronger. To support this idea, Augustine select the adverbs *rursus* ("again"), *iterum* ("and again, the second time") and *robustius* ("stronger"), and the iterative prefix *re-*, the verbs *remanserat* ("left") and *revalesceret* ("reinforced"), in a combination made to obtain an alliteration with *r*. The verb placed at the end of the complex sentence, *alligaret* (*me ... alligaret* "bind me", *Confessiones,* VIII, 11, 25) creates a climax with *remanserat* and *revalesceret*, indicating that the absence of self-knowledge and self-control generates an increasingly harder bondage to sin:

> For Augustine, the events of external life are just signs of a permanent inner confrontation with himself and the temptations of terrestrial existence, as stages of seeking God on a route marked out by failures, falls, partial or apparent successes under the pervasive threat of evil[3].

The salutary intervention of God is marked by another adversative conjunction *et*, placed suggestively near *tamen*: *Et instabas Tu ... Domine*, "but You ... God were there" (*Confessiones*, VIII, 11, 25). This intervention involves the unconditional return to oneself, self-knowledge, self-control, choosing the right path. Formally, Augustine expressed the need for probing his own conscience at the lexical level,

[3] E. Munteanu, *Introducere*, in Sfântul Augustin, *Confesiuni*, Bilingual Latin-Romanian edition, Translation from Latin, introduction and notes by Eugen Munteanu, Nemira Publishing House, Bucharest, 2006, 13.

through the adverb *intus*, "inside" (*apud me intus*, *Confessiones,* VIII, 11, 25), through the noun *occultis*, "mystery" (*in occultis meis*, *Confessiones,* VIII, 11, 25) and through the refined using of *in* as a preverb and preposition: *Et instabas Tu in occultis meis, Domine*; *in corde meo*, "in my heart" (*Confessiones,* VIII, 11, 27). The return to oneself is the way to God, and not the purpose of finding out the Truth: *Quid in te stas et non stas? Proice te in Eum, noli metuere* ("Why do you resist and [yet] not resist? Throw yourself to Him, do not be afraid", *Confessiones,* VIII, 11, 27). In fact, it is the author's final option for detaching himself from the Manichaean heresy, urging the finding out of Truth, through an exclusive survey of oneself, not by turning to God, which leads to *tumultu vanitatis,* to the option for *in praesentia* versus *permanebunt... permanenter* (*Confessiones,* IV, 11, 16). The end of hesitations is described in a dynamic scene, a true battle picture in which verbs and adverbs prevail, being placed in symmetrical pairs (a very common artistic process in Augustinian writings): *paene faciebam et non faciebam* ("almost do and not do"), *et paulo minus ibi eram et paulo minus* ("a little and I was there, a little more"), *iam iamque attingebam et tenebam*: *et non ibi eram nec attingebam nec tenebam* ("I was ready to touch it and hold it: and again I was not there, did not touch it or held it") (*Confessiones,* VIII, 11, 25). The author's explanation for failing to take the final decision is synthesized in the verb following immediately, *haesitans* ("hesitating" as predicate of a participial relative with causal value). But, besides transparent epexegis, through this unequivocal verb, Augustine resorts to the subtlety of prefixation, too. The beginning of the next section, which describes the latest efforts of mundane temptations, is marked by verb *retinebant* in opposition to *tenebam* in the previous paragraph. The prefix *re-* marks a move made back then; Augustine's movement towards Truth and Life (*admovebatur*, "moved") is blocked by the moving in the opposite direction, required by *nugae nugarum et vanitates vanitatum* ("the trifles of trifles and the vanities of vanities", *Confessiones,* VIII, 11, 26). Mimicking the biblical style, using the genitive-augmentative nouns *nugarum* and *vanitatum* and the phrase *vanitates vanitatum* from the *Ecclesiastes* 1, 2 are again subtle allusions to a decisive option of the writer subjected to a last torture by the temptations of secular life. They are very presented in an expressive manner, in a large prosopopeia. Temptations, *nugae* and *vanitates*, generically called, in the previous section, *horrorem* ("horror"), are

circumscribed only to the body (*vestem meam carneam*, "my bodily cover", *Confessiones,* VIII, 11, 26). The final battle between the body and the spirit of St. Augustine is presented as a new masterful example of verbal prefixes use. Aggression which the writer bears is depicted by the derived forms of the *quatio*[4], "to shake, to make tremble, to beat, to hit, to strike"[5]:

> *... punctumque ipsum temporis, quo aliud futurum eram, quanto propius admovebatur, tanto ampliorem incutiebat horrorem; sed non recutiebat retro nec avertebat, sed suspendebat.*
>
> *Retinebant nugae nugarum et vanitates vanitatum, antiquae amicae meae, et succutiebant vestem meam carneam, et submurmurabant*. (*Confessiones,* VIII, 11, 25-26)

> "... and that very moment when it was going to become something, the closer it got, the stronger the horror in me, but it was not thrown back, nor turned aside, but it was suspended. I was held back by the trifle of trifles and the vanity of vanities, my old friends, and they provoked my bodily cover and they kept muttering".

These obstacles to spiritual perfection are imagined like tiny creatures, infiltrated under the skin of the writer, speaking softly, to his despair. Augustine uses two verbs prefixed with *sub-*, namely *succutire* and *submurmurabant*, showing that the fight must be fought with what is inside man, through his own will. The victory over these evils is expressed with another derived term of the same lexical family of *excutere*, preceded by another verb, derived with the prefix *ab-* which, like *ex-*, indicates distance in time or space, followed by *transilire*, whose prefix *trans*-indicates the passage to the other side, in full submission to God:

> *Retardabant tamen cunctantem me abripere atque excutere ab eis et transilire quo vocabar, cum diceret mihi consuetudo violenta: „Putasne sine istis poteris?"* (*Confessiones,* VIII, 11, 26).

> "They were late, however, in snatching me and throwing me from them, me the undecided, so that I should go beyond where I was called,

[4] A. Meillet, A. Ernout, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots,* Troisième éditions, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1951, 975.

[5] G. Guțu, *Dicționar latin-român,* Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1983, 1017.

> while the aggressive habit was telling me, 'Do you think you could manage without them?'"

The fight is tough because these temptations act *a dorso* ("behind the back"), *furtim* ("on the sly"). The verbs used are very suggestive: *mussitantes* ("talking through one's teeth"), *vellicantes* ("stabbing"). Aware that he can win through his own will, but not with his own power, Augustine calls God's help for the decisive victory: *Avertat ab anima servi Tui misericordia Tua*! (*Confessiones,* VIII, 11, 26), "Forbid them from the heart of Thy servant Thy mercy!"

The writer had reached the moment of awareness of the way forward and he was even more horrified by the prospect of "return" indicated by verbs prefixed with *re-*: *ut respicerem* ("to look back"), *retardabant* ("were late"). A rhetorical interrogation is used, its repetition expressing Augustine's decisive detachment ... *quae suggerebant... quae suggerebant, Deus meus*? *Quae sordes suggerebant, quae dedecora*! (*Confessiones*, VIII, 11, 26), "what did they suggest... what did they suggest ... my God? What foul things did they suggest, what things of shame!"

To live according to the laws of the body means to St. Augustine to die. His ideal is the total detachment from what is carnal and perishable – *mori morti*, "to die for death" – because spiritual life is the only one worth fighting – *vitae vivere* "to live for life" (*Confessiones,* VIII, 11, 25). The idea of the body as a prison and of bodily life as equivalent to death derives from Plato's *Gorgias* (506c-509c; 523a *sqq*.) and *Phaidon* (82 *sqq*.) (*cf. Confessiones* III, 1, 1)[6]. It also appears in Saint Paul's exhortation in the *Epistle to the Romans*, regarding: *Quis me liberabit de corpore mortis huius*? (*Rom*. 7, 24), "Who shall deliver me from the body of this death?" *Igitur ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*. (*Rom*. 7, 25), "So I myself serve the law of God with my soul and with my flesh the law of sin"; *Nam sapientia carnis mors, sapientia autem Spiritus vita et pax* (*Rom*. 8, 6), "For the wisdom of the flesh is death, and the wisdom of the Spirit, life and peace". Upon conversion, when he is urged by a miraculous voice to read a call from the Gospels, Augustine casually opens the book *Epistle to the Romans* 13, 13-14, in which St. Paul urges to

[6] Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, Translation in Romanian by Alexandra Chețcu, Mihai-Silviu Chirilă and Doina Cernica, Iaşi, Polirom Publishing House, 2009, 445.

give up feasts, drunkenness, licentiousness, debauchery, fights and rivalries: *non in comissationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et aemulatione*. This was sufficient reading for St. Augustine, to free himself from his tortured hesitation: *omnes dubitationis tenebrae diffugerunt* (*Confessiones*, VIII, 11, 29). Giving up bodily life means the end of hesitation, out of the darkness and into the light bringing certainty and peace of mind: *quasi luce securitatis infusa cordi meo* "as a light of safety, seeping into my heart" (*Confessiones*, VIII, 11, 29).

The place of "habit" (*consuetudo*) is taken by "temperance" (*continentia*), the first of which is *violenta*, the other *serena*, the first sneaks *furtim*, "on the sly", the second one looks *honeste*, "in honor".

Once Augustine chooses the hard and serene way of Truth, the passionate rhetoric, with short sentences and dynamic verbs cluster is replaced by ample sentences, with predominant nouns often accompanied by epithets: *caste, serena, non dissolute hilaris, pias manus, nequaquam sterilis sed fecunda mater*. Also, in support of the arguments, he resorts to references from the Bible. Like other writers of the era, such as Jerome and Paulinus of Nola, Augustine considered the Holy Scriptures *a classical work*[7], from which he quotes or paraphrases to support his argument, to give authority to his ideas and last but not least for stylistic effects[8].

In parallel with trifles and vanities, temperance is personified as well. Thus, addressing the author, it will use biblical references: *Obsurdesce adversus immunda illa membra tua super terram, ut mortificentur. Narrant tibi delectationes, sed non sicut lex Domini Dei tui* (*Confessiones,* VIII, 11, 27). Augustine alludes to an exhortation of Saint Paul's in the *Epistle to the Colossians* 3, 5, to abandon fornication: *Mortificate ergo membra, quae sunt super terram: fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam et avaritiam, quae est simulacrorum servitus*, "mortify therefore your members living on the earth: fornication, dirt, adultery, evil zeal and greed, which is a serving of idols". The second sentence quoted is a clear reference to Psalm 118, 92: *Nisi quod lex tua delectatio mea est/ tunc forte periissem in humiliatione mea* – "For if thy law had not

[7] H.-I. Marrou, *Sfântul Augustin şi sfârşitul culturii antice*, Translation in Romanian by Dragan Stoianovici and Lucia Wald, Humanitas Publishing House, Bucharest, 1997, 402.

[8] *Ibidem,* 404.

been my comfort,/ then I would have probably perished in my affliction"[9].

In addition to quotations and paraphrases, many of from the *Psalms* and the *Epistles of St. Paul*, Augustine uses small phrases, taken from biblical texts: *in conspectu cordis mei* "in the eyes of my heart" (cf. *Ps.* 18, 15: *meditatio cordis mei in conspectu tuo*, "the thought my heart in Your eyes"); *amarissima contritione cordis mei* "broken heart of much bitterness" (cf. *Ps.* 50, 19: *cor contritum et humiliatum*, "a broken and humiliated heart"); *fici arbore stravi*, "I collapsed near a fig tree" (cf. *Matt.* 21, 19: *fici arborem*). Nathanael was standing under the fig tree when he saw the Saviour recognized Him as as *Filius Dei* and *rex Israel* (*John* 1, 49).

The final ruptures with the past, the temptations of mundane life are marked by purifying tears. Augustine is in the only time in his life when he feels the need to be alone and leaves his discrete and understanding friend Alypius. Subchapter 28 shows the entire scene with the desperate writer, whose weeping becomes colossal, by hyperbolization: *procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum* ("a huge storm bearing a huge flood of tears"), *dimisi habenas lacrimis* ("tears started brimming over"), *flumina oculorum meorum* ("the rivers of my eyes") (*Confessiones*, VIII, 12, 28). The flood of tears is stopped (*repressoque impetu lacrimarum*) by the miraculous voice that exhorts Augustine to read. Although not specifying what to read, for Augustine, who always had the *Epistles* of St. Paul's around (cf. *Confessiones*, VIII, 6, 14), this is the source he needed to appeal to. The urge to be free of flaws and totally dedicated to Jesus Christ, in the *Epistle to the Romans*, 13, 13-14 is decisive for Augustine. Though he does not want to read further – *Nec ultra volui legere nec opus erat* (*Confessiones*, VIII, 12, 29) –, is supported by Alypius through the exhortation *infirmum autem vero in fide recipite* ("accept the weak in faith"), in the same *Epistle to the Romans*, 14, 1. Alypius, like a doctor who helps Augustine to be born a second time, when birth pains are over (cf. *parturitione novae vitae*, *Confessiones*, VIII, 6, 15) puts him in the arms of his mother Monica, happy with *the rebirth in spirit* of her son, a moment anticipated by a premo-

[9] *The Bible or Holy Scripture,* 1944, Translated by His Eminence Nicodim, Romania's Patriarch, Grigore Pişculescu (Gala Galaction) and Vasile Radu, The Biblical Institute and the Orthodox Mission, Bucharest, 1944, 622.

nitory dream (*Confessiones*, III, 9, 19), an instance which was more than a rise in the flesh. The most important verb is *convertisti*, in a direct address to God: *convertisti enim me ad Te* ("for You have brought me back"), *convertisti luctum eius in gaudium* ("You turned her sorrow into joy", paraphrase of *Ps*. 30 12). Augustine's renaissance is the preliminary stage of his baptism, an event to be held in Milan the following year (387), through St. Ambrose's care.

Augustine's conversion represents the end of an unbroken intellectual route, influenced by Neoplatonic philosophy[10] and possible only due to divine intervention. The psychological introspection of his soul[11] is described in a manner combining a style according to his rhetorical education with the biblical style. Each spiritual thrill is described in detail, by a mathematical use of pre-verbs, prefixes and numerous stylistic figures. Augustine's spiritual intensity and mystical effusions are expressed by a stylistic and syntactic approach, within which nothing is accidental, but each word, even each lexical and grammatical morpheme signals or augments the mystical intensity of the experience.

Supplementary bibliography

Nova Vulgata. *Bibliorum Sacrorum Editio*, 1979, Vatican (http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html)

James J. O'Donnell, *Augustine*. *Confessions*, vol. III, *Commentary Books 8-13*, Oxford University Press, Oxford, 1992, (http://books.google.ro/books?id=rUkbF2djKNIC&printsec=frontcover&hl=ro&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

[10] Claudio Moreschini, *op. cit.*, 417.

[11] Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creştine vechi greceşti şi latine*, II/2, *De la Conciliul de la Nicea la începuturile Evului Mediu*, Translation into Romanian by Hanibal Stănciulescu, Iaşi, Polirom Publishing House, 2004, 31.

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 195-200

PUBLIUS AELIUS TER(ENTIUS, -ENTIANUS). O NOUĂ INSCRIPȚIE TEGULARĂ A ANTREPRENORULUI CIVIL APULENS

Ioan OPREA*
(Universitatea „Alexandru I. Cuza" din Iaşi)

Keywords: *tegula stamp, civilian entrepreneur, P(ublius) Ael(ius) Ter(entius, -entianus), Apulum, Bulza I.*

Abstract: *The aim of our short articol is to report a new discovery of a brick stamp belongening to P(ublius) Ael(ius) Ter(entius, -entianus), a well known civilian craftman from Apulum. The stamp was discovered by chance in December 2013, few metres away from the country road which passes through Bulza I terrace from Oarda, Alba county.*

Cuvinte-cheie: *ştampilă tegulară, antreprenor civil, P(ublius) Ael(ius) Ter(entius, -entianus), Apulum, Bulza I.*

Rezumat: *Scopul acestui scurt articol este de a semnala descoperirea unei noi ştampile tegulare aparținând lui P(ublius) Ael(ius) Ter(entius, -entianus), un binecunoscut antreprenor civil de la Apulum. Ştampila a fost descoperită întâmplător în luna decembrie a anului 2013, la câțiva metri de drumul de țară care trece prin terasa Bulza din Oarda, jud. Alba.*

Epigrafia tegulară de la Apulum este una dintre cele mai bine cunoscute şi documentate de pe tot cuprinsul fostei provincii Dacia. Ştampilele romane de pe cărămizi, țigle, *pilae* de hypocaust sau olane de la Apulum sunt în strânsă legătură cu activitatea legiunii a XIII-a Gemina. Alături de acestea, sunt ştampilele antreprenorilor civili – mai reduse ca număr, mai puțin cunoscute şi cu o arie de râspândire mai restrânsă. Această situaţie are mai multe cauze. Astfel, comparativ cu activitatea unor *officinae* militare, cele civile nu au o continuitate atât de îndelungată – pe durata unor decenii şi chiar secole; apoi, volumul de materiale de construcţie produs în atelierele civile este cu mult mai mic decât cel produs în cele ale armatei. Totuşi, ele contribuie la cunoaşterea unuia dintre aspectelor importante ale economiei provinciale. Semnalăm, în cele ce urmează, descoperirea unei noi ştam-

pile aparţinând unui meşter civil, ştampilă ce are varianta de inscripţie *P AEL TER*, cunoscută şi semnalată deja la Apulum şi în zonele învecinate[1].

Cărămida, de formă dreptunghiulară, a fost descoperită în luna decembrie 2013, în poziţie secundară, pe marginea drumului de ţară care şerpuieşte de-a lungul teresei râului Sebeş denumite *Bulza* – mai precis din zona *Bulza I*[2] –, aflate pe aria localităţii Oarda. Terasele *Bulza I* şi *Bulza II* fac parte din fostul teritoriu al satului Oarda de Jos, desfiinţat şi înglobat împreună cu Oarda de Sus, la Oarda[3]. De pe teritoriul celui dintâi sat provin monumente sculpturale, fragmente de basorelief, o inscripţie votivă închinată lui *Hercules* şi, nu în ultimul rând, ceramică dacică[4]. Din zona teraselor au mai fost recuperate vestigii aparţinând perioadelor postromană, prefeudală şi medievală timpurie[5]. Revenind la artefactul nostru, el se prezintă fragmentar, păstrându-se într-o proporţie de 85-90%; dimensiunile sunt: 34 cm lungime, 24 cm lăţime şi 5 cm grosime. Cărămida a fost, cel mai probabil, aruncată din câmpul arat înspre drum, de unde a ajuns la câţiva metri mai în jos, pe panta lină care coboară spre râul Sebeş, care, pe o scurtă porţiune, curge în paralel cu drumul. Partea inscripţionată se afla dedesubt, atenţia fiindu-ne atrasă de recunoaşterea tipului de manufactură romană şi de aproximarea vizuală a dimensiunilor.

După spălarea artefactului, am identificat variantă de ştampilă *P AEL TER*, aplicată într-un cartuş dreptunghiular cu latura de 9,30 cm şi înălţimea de 4,11 cm, cu o lungime a textului de 8,22 cm şi cu înălţimea literelor de 2,42 cm. Bucla primei litere, *P*, este discontinuă şi are sub ea o *interpunctio* de forma unei cratime; literele *A+E* şi *E+R* sunt în ligatură şi, împreună cu restul literelor, sunt încorporate în bara de supraliniere. Un exemplar asemănător din *IDR*[6] are între literele *L* şi *T* o *hedera distinguentis*; varianta noastră prezintă însă tot o *interpunctio*, însă mai mare şi mai bine conturată; tot spre deosebire de modelul citat, această variantă nu are litera *R* finală încor-

* dasandrius@hotmail.com

[1] Moga 1989, 204.

[2] Vezi discuţiile despre delimitarea şi denumirea terasei *Bulza* în *Bulza I* şi *Bulza II* din Gheorghiu, Lascu, 2001, 87.

[3] *Rep. Arh. Alba* 1995, 132.

[4] *Rep. Arh. Alba* 1995, 132.

[5] Gheorghiu, Lascu 2001, 87.

[6] *IDR*, III/6, 298.

porată în latura mică a cartuşului (**fig. 1-2**). Inscripţia aparţine unui meşter civil de la Apulum întregită astfel: *P(ublius) Ael(ius) Ter(entius, -entianus)*[7]. Alte variante de scriere cunoscute ale acestei ştampile şi aparţinând aceluiaşi meşter sunt *P AEL TEREN*, *P AE T*, *P AE TER*, *P AEL TER*, *P AEL*[8].

În vol. III/6 al *corpus*-ului *IDR*, Cloşca L. Băluţă a datat ştampilele tegulare similare „începând cu domnia lui Hadrianus”[9], deşi într-un studiu din 1981 propunea, pe baza contextului arheologic, a doua jumătate a secolului al II-lea p.Ch.[10].

Materiale tegulare cu diferite variante de ştampile ale lui *Ter(entius, -erentianus)* au fost semnalate în diferite puncte de pe teritoriul celor două aşezări romane apulense; altele au apărut la Miercurea Sibiului[11], dar Băluţă consideră că ele au ajuns în colecţia Muzeului Brukenthal nu din zona Miercurii, ci din cea a Partoşului[12]. De asemenea, variante de ştampile cu literele *PAET* au fost găsite şi la Câlnic[13], Orăştie[14], Sebeş şi în apropierea Castelului Corvinilor[15]; apartenenţa unora dintre ele la *officina* lui *Ter(entius, -entianus)* este doar presupusă[16].

Se pare că activitatea atelierului lui *Ter(entius, -entianus)* de la Apulum era destul de intensă. Într-un studiu consacrat organizării cărămidăriilor legiunii de la Apulum[17], Doina Benea îl asociază cu personajul menţionat pe tegulele legiunii, unde antroponimul se află în asociere cu numele unităţii[18]; inscripţia este redată pe două rânduri; în primul apare antroponimul *TERENTIA*, iar în al doilea se află numele şi numărul unităţii din care făcea parte, *LEG XIII GE*, cu o *interpunctio* după *leg(io)* şi număr[19]. Totodată, autoarea susţine că acesta este cel mai elocvent exemplu de atestare a implicării civililor

[7] Vezi şi *IDR*, III/6, 298.
[8] Moga 1989, 204; *IDR*, III/6, 296-302.
[9] *IDR*, III/6, 296-302.
[10] Băluţă 1981, 276.
[11] *IDR*, III/4, 11.
[12] Băluţă 1981, 278.
[13] *IDR*, III/4, 6.
[14] *IDR*, III/3, 258.
[15] *IDR*, III/6, 302.
[16] *IDR*, III/6, 302.
[17] Benea 2010, 201-213.
[18] Benea 2010, 203.
[19] *IDR* III/6, 247; întregit *Terentia(nus, -ni) / Leg(io) XIII Ge[m(ina)]*.

în producţia de material tegular a legiunii. În sprijinul opiniei sale, ea indică descoperirea ştampilelor în asociere cu descoperiri din pretoriul guvernatorului de la Apulum[20].

Nu suntem siguri nici dacă este vorba despre acelaşi personaj, nici dacă descoperirea celor două tipuri de tegule în acelaşi loc este o dovadă clară a colaborării dintre armată şi civili. Totuşi, situaţia nu ar fi excepţională, întrucât, pe fondul unor situaţii critice, suplinirea producţiei tegulare de către civili ar fi fost normală. Dacă *Terentianus* de pe ştampilele legiunii ar fi acelaşi cu *P(ublius) Ael(ius) Ter(entius, -entianus)* de pe ştampilele civile, atunci putem vorbi despre contemporaneitatea lor nu numai pe baza contextului arheologic, ci şi a „setului" de *nomina*[21] *Publii Aelii*, răspândit la Apulum într-o proporţie de 17% din totalul numelor (în 47 de inscripţii sunt atestaţi 82 de indivizi[22]) şi care corespunde cu politica de urbanizare şi încetăţenire legată de numele împăratului Hadrianus[23]. În contextul acestei situaţii, *P AEL TER* ar fi putut fi un legionar implicat în timpul serviciului militar în producţia tegulară a legiunii, iar apoi, după îndeplinirea stagiului, ca veteran, să-şi fi continuat aceeaşi activitate într-o *officina* privată. Din această poziţie, nu i-ar fi fost greu să întreţină relaţii cu autorităţile militare, de la care să fi primit comenzi. Oricum, opiniile formulate pe seama acestor personaje, oricât de plauzibile ar părea, rămân doar simple ipoteze până la descoperirea unor informaţii mai clare.

Revenind la antreprenorul civil, până în prezent, sunt cunoscute cinci tipuri de ştampile ale acestuia, dintre care tipul IV se împarte în trei subtipuri[24]. Ştampila semnalată de noi prezintă, în mare parte, caracteristicile tipului IV. Se individualizează însă de subtipurile acestuia prin redarea unei *interpunctio* în loc de *hedera* şi prin redarea hastei literei finale *R* în mod liber, fără a fi încorporată în latura scurtă a cartuşului. Astfel, noua variantă de ştampilă semnalată de către noi îmbogăţeşte domeniul epigrafiei tegulare particulare apulense şi contribuie la reîntregirea imaginii de ansamblu a producţiei de materiale tegulare din importantul centru urban Apulum. Alături

[20] Benea 2010, 203-204.

[21] Varga 2010, 471. Analizând ponderea numelor apulense, autoarea vorbeşte despre existenţa unor „seturi" de *nomina* existente în anumite zone.

[22] Varga 2010, 472-473.

[23] Varga 2010, 474.

[24] Băluţă 1981, 276-279.

de epigrafele tegulare militare, ştampilele particularilor sunt dovada unei evoluţii economice prospere a coloniei apulense şi a municipiului severian.

BIBLIOGRAFIE

Băluţă 1981	C. Băluţă, *Materiale tegulare ştampilate din figlinele particulare de la Apulum*, *StComBrukenthal*, 21, 1981, 273-286.
Benea 2010	D. Benea, *Consideraţii privind organizarea cărămidăriei legiunii a XIII-a Gemina de la Apulum*, *BHAUT*, XII, 2010, 201-213.
Gheorghiu, Lascu 2001	R. Gheorghiu, I. Lascu, *Consideraţii privind materialul hallstattian inedit din punctul Oarda-„Bulza" II*, *BCŞS*, 7, 2001, 87-96.
Moga 1989	V. Moga, *Noi ştampile pe produse ceramice apulense*, *Apulum*, XXVI, 1989, 201-206.
Rep. Arh. Alba 1995	V. Moga, H. Ciugudean, *Repertoriul arheologic al judeţului Alba*, Alba Iulia, 1995.
Varga 2010	R. Varga, *Numele proprii ale cetăţenilor din Apulum*, in *Studia Archaeologica et Historica in honorem magistri Dorin Alicu*, ed. Viorica Rusu-Bolindeţ, Tudor Sălăgean, Rada Varga, Cluj-Napoca, Editura Argonaut, 2010, 468-478.

Fig. 1. *P(ublius) Ael(ius) Ter(entianus)*

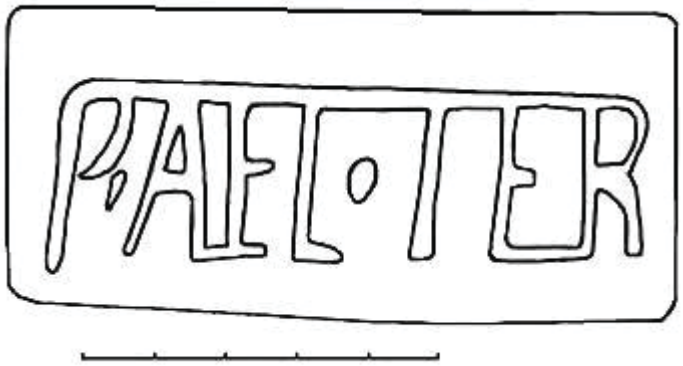


Fig. 2. *P(ublius) Ael(ius) Ter(entianus).*

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 201-212

CENNI SU ALCUNI ASPETTI FONDAMENTALI DELLA TIPOLOGIA MORFOLOGICA DI NOMI ED AGGETTIVI NEL *MESSALE* DI GIOVANNI BUZUKU (1555)

Evalda PACI*
(Centro di Studi di Albanologia, Tirana)

Keywords: *adjectival system, nominal system, nominal phrase, morphological typology, old meshar.*

Abstract: *With the critical editions completed after the second half of the last century, the study of linguistic subsystems that make up the book of Gjon Buzuku has become much easier. There is yet to go deeper into the issues of adjectival and nominal systems, as well as other morphological and semantic categories. The investigation of certain adjectival and nominal forms is also a contribution to the completion of a lexical frame of the liturgy in the works of old Albanian literature, since this lexicon contains many adjectival and nominal forms, a good part of which survives in today's liturgical terminology. This way, the morphological connections between these parts of speech are rediscovered, as well as their concrete used in the book of Gjon Buzuku.*

Cuvinte-cheie: *sistem adjectival, sistem nominal, frază nominală, tipologie morfologică, vechiul meshar.*

Rezumat: *O dată cu realizarea, după jumătatea secolului trecut, a ediţiilor critice complete ale cărţii lui Gjon Buzuku, studiul subsistemelor lingvistice ale acesteia a devenit mai facil. Se poate pătrunde deja mai adânc în problemele sistemelor adjectival şi nominal, precum şi în alte categorii morfologice şi semantice. Cercetarea unor forme adjectivale şi nominale contribuie, de asemenea, la creionarea cadrului lexical al liturghiei din lucrările vechii literaturi albaneze, deoarece acest lexicon conţine mai multe forme adjectivale şi nominale, dintre care o bună parte a supravieţuit în terminologia liturgică actuală. În acest fel, sunt redescoperite legăturile morfologice dintre aceste părţi de vorbire, ca şi folosirea lor concretă în cartea lui Gjon Buzuku.*

Il *Messale* di Giovanni Buzuku offre sempre un vasto campo di ricerca per gli studiosi di filologia dei testi antichi albanesi e della storia della lingua scritta albanese. La tradizione degli studi sul primo libro noto sino ad oggi dalla storia della letteratura scritta albanese ne conta diversi saggi e studi specialistici in cui viene trattato il lessi-

co dell'opera, mettendo in evidenza anche la terminologia liturgica, diversi usi che tramite la pubblicazione del libro vengono anche promossi come tali, venendo poi riadoperati oppure modificati dagli autori successivi che curarono opere simili con destinazione affine a quella del *Messale*[1]. Nel frattempo è stato studiato il sistema nominale dell'opera, con particolare attenzione alla prevalenza delle forme analitiche rispetto a quelle sintetiche e al maggior numero di sostantivi neutri che nei periodi successivi vennero piano-piano anche ridotti rispetto ai nomi maschili e quelli femminili. Assai interessante appare il sistema degli aggettivi, offrendo anche un *thesaurus* di usi e forme che non compaiono del tutto negli autori che susseguono cronologicamente il Buzuku. Essendosi presa la responsabilità di riportare in lingua albanese testi appartenenti a diversi modelli, dall'Ufficio della Madonna ai Salmi penitenziali, le Litanie dei Santi, diversi testi catechetici e brani biblici sia del *Vetus Testamentum* che del *Novum Testamentum*, l'autore usa copiosamente gli aggettivi, specialmente quelli appartenenti ad uno specifico campo semantico, relativo alla terminologia della liturgia.

Dopo anni di approfondimento scientifico e riflessioni continue su ciò che rappresenta il libro di Giovanni Buzuku per la tradizione degli studi di filologia dei testi antichi albanesi e la storia della lingua scritta albanese, ormai viene facilitato anche lo studio specialistico di varie parti del discorso e di diversi sistemi morfologici, tra cui il verbo, il nome, l'aggettivo, quali categorie morfosemantiche assai fondamentali per la morfologia storica della lingua albanese[2]. La consultazione di due edizioni critiche dell'opera realizzate approssimativamente nello stesso periodo ma in luoghi e circostanze diverse rende ancora più fattibile l'approccio di ogni studioso ai testi del libro[3]. Gli

* evaldapaci@gmail.com

[1] Sulla genealogia della letteratura cristiana in Albania vedi in particolare Eqrem Çabej, *Shqipja në kapërcyell/Epoka dhe gjuha e Gjon Buzukut*, Edizioni Çabej, Tirana, 2006, 64-75.

[2] Come già accennato anche in articoli precedenti, dal punto di vista linguistico lo studio di diverse forme appartenenti al sistema verbale, al sistema nominale e quello aggetivale della lingua albanese servono a farsi un'idea sull'evoluzione fonologica e morfologica della lingua albanese.

[3] Si tratta di due edizioni critiche complete realizzate da due studiosi: Namik Ressuli e Eqrem Çabej. La prima edizione che riporta il titolo *Il Messale di Giovanni Buzuku* (*riproduzione e trascrizione*) è stata realizzata a Roma nel 1958 sotto la sigla della Biblioteca Apostolica Vaticana. La seconda edizione (1968) composta di

aggettivi nel primo libro noto sino ad oggi nella tradizione della storia della letteratura albanese sono un elemento importante non solo per le discipline qui menzionate, ma anche per lo studio del lessico dell'albanese dell'epoca e specialmente per il lessico della liturgia cristiana. Diverse voci aggettivali attestate per la prima volta in questo libro si riscontrano tuttora nei testi biblici scritti in albanese odierno, conservando sia la tipologia morfologica che quella semantica[4]. Ogni studio approfondito su questa importante categoria grammaticale porta sempre a delle riflessioni sui sostantivi ad essi legati per il fatto che appartengono allo stesso campo semantico[5]. Anche i sostantivi rappresentano una categoria da sottoporre a studi più sistematici ed intenzionati. La stessa, comunque spesso è stata fatta oggetto di studio nel corso del trattamento degli articoli prepositivi nella lingua albanese dell'epoca di Buzuku o anche delle forme analitiche grammaticali, poichè gran parte di questi sostantivi sono muniti o preposti da appositi articoli, non sopravvissuti nell'albanese odierno.[6]

due volumi fu stampata in Romania e fu curata da Eqrem Çabej, il quale aveva già compiuto gran parte del suo lavoro alla fine degli anni '50. I testi che qui verranno citati sono stati estratti dall'edizione critica del 1968, curata da quest'ultimo e più precisamente dalla seconda parte che contiene la trascrizione dei testi del *Messale*.

[4] Diverse parole usate dall'autore del *Messale* vengono adoperate con significato diverso ai giorni d'oggi. Alcune invece se sono soppravissute appaiono solo in testi di preghiere e appartengono ormai ad un campo semantico relativo alla liturgia.

[5] Un tipico esempio di questa presenza sia degli aggettivi che dei sostantivi appartenenti allo stesso campo semantico sono le *Litanie dei Santi*, contenenti un elenco molto interessante dei nomi dei santi della Chiesa cattolica dell'epoca ma anche l'uso ripetuto dell'aggettivo sostantivato *shenjt/shenjte*, di cui nel *Messale* assai frequente anche l'aggettivo corrispondente rappresentato sotto la stessa forma. Su questo argomento vedi anche E. Paci, *Sistemi mbiemëror në Mesharin e Gjon Buzukut*, Botimet Albanologjike, Tirana, 2011, 53-60.

[6] Vedi anche S. Riza, *Emrat në shqipe: Sistemi i rasavet dhe tipet e lakimit (punim historik me dy shtojca kritike),* Tirana, 1965, 40-98; Sh. Demiraj, *Gramatikë historike e gjuhës shqipe*, Tirana, 1986, *Kreu V: Kategoria gramatikore e rasës*, 249-296; *Kreu VI: Problemi i nyjave të shqipes*, 297-357; K. Topalli, *Nyjat e shqipes,* Edizioni Toena, Tirana, 2009.

Alcune denominazioni di popolazioni e luoghi dell'antichità nel Messale

I nomi delle antiche popolazioni nelle pagine del *Messale* abbondano specialmente nei brani dell'Antico Testamento. Si nota l'uso sistematico della maiuscola per queste denominazioni:

> E erdh një gruo prej Samariet me ṇxjerrë ujë. E Jezu i tha: Amë të pī. E i tha *ajo gruo* ***Samaritana***[7]: Si ti tue klenë ***Xhudhī*** lypën me pinë muo qi jam *gruo* ***Samaritana***? (Përse Xhudhitë nuk konvënjenjënë me *Samaritanj*)[8].

> Venit mulier *de Samaria* haurire aquam. Dicit ei Iesus: da mihi bibere. Dicit ergo ei *mulier illa* ***samaritana***: Quomodo tu, ***Iudaeus*** cum sis, bibere a me poscis, quae sum *mulier* ***samaritana***? Non enim coutuntur Iudaei *Samaritanis*[9].

Questo uso della maiuscola nel libro del Buzuku comporta una regolarità che coinvolge gli aggettivi sostantivati legati per derivazione a questi aggettivi:

> E anso qytetje shumë ***ṇ Samaritanëshit*** besuonë mbë të për fjalë të gruosë, tue thashunë e tue dëshmuom se: Aj më kallëzoi gjithë qish paçë batë.E si mbëritinë ***Samaritaṇjtë*** tek aj, e lutnë aj me mbetunë me ta[10].

> Ex civitate autem illa multi crediderunt in eum ***Samaritanorum*** propter verbum mulieris testimonium perhibentis: *quia dixit mihi omnia quaecumque feci.* Cum venissent ergo ad illum ***Samaritani*** rogaverunt eum ut ibi maneret[11].

---

[7] Da osservare lo stesso uso col valore di un aggettivo anche in Bogdani, *Cuneus prophetarum*, edizione citata, *Shkall. II, Ligj. II,* 53): *E mbërrini nji grue* ***Samaritanë****, e silla ish idhullatre, e kish pasunë pêsë burra, e aj qi gëzonte ende nukë ish i sajnaj; aqa i predikoj i lumi Shëlbues, sa e kthej prej Sinëzot, e bani apostullën˜e vet; përse ajo posa kthej ndë gjytet vet zu fill me predikuem me të madh zēll fēn' e shpëresën' e me të madh frujt t'atyne t'vobeqe shpīrtëne.*

[8] *Meshari*, edizione critica curata da E.Çabej, Tirana, 1968, 161.

[9] *Evangelium secundum Iohannem,* 4, 7-9.

[10] *Meshari* cit., 163/b.

[11] *Evangelium secundum Iohannem,* 4, 39-40.

Si scrivono con la maiuscola anche voci aggettivali che servono per esprimere l'origine o la provenienza e che seguono un nome proprio, anche queste spesso alternate in altri contesti con l'uso dell'ablativo di origine:

> E aj u tha: Mos droni; ju lypëni *Jezunë* ***Naxareo***, qi kle vum mbë kryqt; aj u ṇgjāll e s ë këtu.E hinje vendi tuk kle vum[12].
>
> Qui dicit illis: Nolite expavescere. *Iesum* quaeritis ***Nazarenum*** crucifixum: surrexit, non est hic. Ecce locus ubi posuerunt eum[13].

Sta di fatto che anche negli autori successivi al Buzuku e che con le loro opere contribuiscono alla continuità della tradizione della lingua scritta albanese si riscontra questo fenomeno. Una di queste opere rimane il *Cuneus prophetarum* di Pietro Bogdani, opera bilingue pubblicata a Padova nel 1685 e realizzata in dieci anni dallo stesso autore, il quale si diede alla traduzione in lingua italiana dell'epoca del suo libro ivi menzionato, all'inizio ideato e concluso solo in lingua albanese[14]. Questo fatto va sottolineato anche per ricordare che questa regolarità ortografica – che caratterizza aggettivi ed aggettivi sostantivati designanti l'origine e la provenienza – potrebbe essere stata influenzata dall'ortografia italiana che l'autore ha dovuto *sine dubbio* rispettare nella compilazione di un'opera del genere, con dei testi messi a fronte, richiesta dalle autorità ecclesiastiche da cui egli stesso attendeva il permesso di pubblicare e mandare alle stampe:

> ***Jevrejtë*** thonë se gjithë populli Hyjit emënohetë Jakob e Izraele fara e Abramit, përse ndëpër misht e gjakt rrjedh prej sish, e kështu thonë se neve rrêshim na thonë Izrael e Jakob tue kjanë na fisit të ***Gjentilëvet***. Ma këta âshtë nxjerrë prej sish, përse me kjanë vërtet gjithë fara e fisi i ***Arapëvet***, kish me u thanë fara e Abramit, tue rrjedhunë n giunit së tīnaj ndëpër Ismaelnë gjithë fisi i tyne, e ma e madheja pjesë e popullit gjentilë o paganë, qi rrodh ndëpër Ezaunë, prej së sillit rrodhnë ***Siriantë*** e ***Idumejtë***, gjentilia e idholatrë.
>
> Li Hebrei dicono che tutto il Popolo di Dio ſi dice Iacob, & Iſrael, & ſemen Abrahe, perche ſecondo la carne deſcende da quelli; e così dicono,

[12] *Meshari* cit., 241/a.
[13] *Evangelium secundum Marcum*, 16, 6.
[14] Mario Roques, *Recherches sur les anciens textes albanais*, Paris, 1932, 34-35.

> che noi temeriaramente uſurpiamo il nome di Iſraele e Giacob, eſſendo la noſtra deſcendenza dal Popolo Gentile. Ma queſto favola, e loro inventione; perche ſtante queſto, tutta la generatione di Arabi ſi diria ſeme d'Abramo, deſcendendo da Abramo per via di Iſmaele tutta la generatione, e la maggior parte del Popolo Gentile che deſcendeva per via di Eſaù dal quale diſceſero li Siriani, & Idumei Gentili, & Idolatri[15].

Ritornando al libro di Giovanni Buzuku, si deve notare che diversi nomi propri sono di origine ebraica e nel rappresentarli l'autore sicuramente avrà avuto delle difficoltà specialmente nel seguire ed adattare il loro paradigma. Ci sono dei testi che si distinguono anche per il fatto che coprono gran parte del volume del *Messale* poichè sono legati alla *Liturgia della Pasqua*. Sono proprio questi i testi in cui si può anche ricostruire il paradigma di alcuni di questi sostantivi di origine ebraica. Nei brani *dal Novum Testamentum* si può rintracciare il paradigma del nome di Gesù, che appare in diverse forme nello stesso testo:

> Ņd atë mot parë gjashtë dit Pashkësë erdh ***Jezu*** ņdë Betaniet, tuk ish Laxari klenë vdekunë, qi u ngjāll ņ mordjet. E aty i banë një darkë, e Marta po sherben; e Laxari ish një ansish qi mbë tryesë rij me të. Mëria muor një litrë unguent të pāçmuom, e leu kambëtë ***e Jezut***, e ja fshiu me kript të saj; e shtëpia u mbush plot anso eret së unguentit. E tha një ņ dishipushit së tīsh, Juda i Simonit Skariot, qi kish me e tradhëtuom: Për qish kafshë nukë anshtë shitunë k unguent treqind denarë e t ish dhanë d vobegjet? E këta e tha jo se ati i dhimbē për të vobegjit, por përse ish kusār, e aj mbaj kuletënë, e aj mbëlidh ta qish u ņfalē. E tha ***Jezu***: Lee atë, ņ ditet së vorit tim ajo këta paska ruojtunë.Përherë ju të kini të vobegj me jū, e muo përherë të mos më kini. E ditinë shumë shumicë ņ Xhudhishit se ish aty; e erdhnë, e jo për punë ***të Jezut***, por mā fort përse të shihnë Laxarinë, qi ish ņgjallunë ņ mordjet[16].

> Ieus ergo ante sex dies Paschae venit Bethaniam ubi fuerat Lazarus mortuus quiem suscitavit Iesus. Fecerunt autem ei cenam ibi et Martha ministrabat. Lazarus vero unus erat ex discumbentibus cum eo. Maria ergo accepit libram unguenti nardi pistici pretiosi unxit pedes Iesu et extersit capillis pedes eius et domus impleta est ex odore unguenti. Dixit ergo unus ex discipulis eius Iudas Iskariotes, qui erat eum traditurus: Qua re hoc unguentum non væniit trecentis denariis et datum est egenis? Dixit autem hoc non quia de egenis pertinebat sed quia fur erat

[15] P. Bogdani, *Cuneus prophetarum*, edizione critica curata da Anila Omari, Tirana, 2005, 78.

[16] *Meshari* cit., 213/a-b.

> et loculos habens ea quae mittebantur portabat. Dixit ergo Iesus: sinite illam ut in die sepulturae meae servet illud.Pauperes enim semper habetis vobiscum me autem non semper habetis.Cognovit ergo turba multa ex Iudaeis quia illic est: et venerunt, non propter Iesum tantum, sed ut Lazarum viderent, quem suscitavit a mortuis.[17]

Volendo ricostruire un prospetto dei paradigmi nell'ambito della flessione nominale sia nei testi del *Messale* che nelle opere successive, il nome di Gesù così come altri nomi propri presenti in questi testi assume forme particolari non sempre analogiche a quelle degli altri nomi usati nel libro[18]. Specialmente quest'ultimo si presenta sotto scarsissime forme, assumendo delle limitate desinenze, tra cui quella dei casi obliqui che è la stessa per ognuno[19].

Si presenta diversa la questione dei paradigmi di altri sostantivi di origine straniera, specialmente se si tratta di nomi di luoghi o regioni. La maggior parte di essi assume le stesse desinenze di altri sostantivi albanesi, sia maschili che femminili. Questo si vede in diversi esempi, di cui illustriamo solo qualche breve testo:

> E ṇd atë mot ishnë ***Xhudhī***[20] qi isnjinë m Jeruzalem, nierëz të devotë ***prej Jeruzalemi*** ṇ gjithë farësh qi përndenë qiellt ishnë. E u mbëlodh një e madhe shumicë, ata tue gjegjunë Apostojtë me folë ṇ shumë gluhësh. E gjithë çuditishnë e maravejonishnë ṇdër vetëhenë e thoshnë: A s janë gjithë këta qi kështu flasënë, ***prej Galileet***? E siisillidota ṇ nesh gjegjetë gluhënë e vet qi anshtë lëm ṇdë të? E gjegjemi si thonë ***ṇ Partjet*** e ***ṇ Medjet*** e ***ṇ Elamitit*** me ata qi jesënë ***ṇdë Mezopotamjet*** e ***ṇdë Judēt*** e ***ṇdë Kapadocjet***, ***m Pontë*** e ***ṇ Azjet***, ***ṇ***

[17] *Evangelium secundum Iohannem*, 12, 1-9.

[18] Anche attualmente, nei brani biblici scritti in lingua albanese, non ci sono concordanze complete riguardo ai nomi propri dei personaggi di questi testi. Il paradigma di questo sostantivo varia dalla versione ufficiale biblica usata nella liturgia cattolica a quelle usate da alcune società bibliche le cui traduzioni in lingua albanese vengono adoperate negli ultimi due decenni.

[19] Non esiste una desinenza del nominativo determinato di questo sostantivo.Le forme del genitivo e dell'ablativo determinato sono uguali, mentre l'accustivo singolare si presenta sotto la forma *Jezunë*: E aj u tha: Mos droni; ju lypëni ***Jezunë*** *Naxareo*, qi kle vum mbë kryqt; aj u ṇgjāll e s ë këtu. E hinje vendi tuk kle vum (*Meshari* cit., 241/a).

[20] Si tratta di un plurale indeterminato che nel libro si trova sempre nella stessa forma. La stessa voce usata anche da Frano Bardhi nel suo *Dictionarium latino-epiroticum (1635)* viene citata da E. Çabej in diversi passi dei suoi studi sull'etimologia delle parole albanesi.Vedi anche Eqrem Çabej, *Studime etimologjike në fushë të shqipes*, IV, Tirana, 1996, 59.

Frigiet, ***ņ Pamfilet e ņ Egjipit*** e ņ dheut ***së Libjesë*** qi anshtë ***afërë Cirenesë***, e shtekëtarë ***Romanj*** e ***Xhudhī*** e ņ proselitet e ***ņ Kretet*** e ***ņ Arapjet***, na i gjegjemi se flasënë ņ gluhëshit sonësh kafshë të mëdhā ņ Sinëzot[21].

Erant autem in Ierusalem habitants Iudaei viri religiosi ex omni natione, quae sub caelo est. Facta autem hac voce, convenit multitude et mente confusa est, quoniam audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes. Stupebant autem omnes et mirabantur dicentes: Nonne ecce omnes isti, qui loquuntur, Galilaei sunt? Et quomodo nos audivimus unusquisque linguam nostrum, in qua nati sumus? Parthi, et Medi, et Aelamitæ, et qui habitant ***Mesopotamiam, Judæam***, et ***Cappadociam, Pontum***, et ***Asiam, Phrygiam***, et ***Pamphyliam, Aegyptum***, et partes ***Libyæ*** quæ est ***circa Cyrenen***: et advenæ ***Romani, Judæi*** quoque, et ***Proselyti, Cretes,*** et ***Arabes***: audivimus eos loquentes nostris linguis magnalia Dei[22].

Cenni sulla traduzione di alcuni sintagmi nominali

Pure alcuni sintagmi nominali potrebbero destare l'attenzione di chi pone l'obiettivo sulla traduzione di certi usi da parte del Buzuku. In diversi casi egli ha rispettato la struttura sintagmatica esistente nella lingua da cui traduce e ci sono esempi che rappresentano in verità dei modelli non più sopravvissuti in lingua albanese. Tipico l'esempio dell'uso del sintagma ***Ati i fëmijësë***, traduzione del corrispettivo latino ***paterfamilias***, dove è più che evidente la concordanza sia nell'ordine delle parole componenti che nei casi corrispettivi:

Ashtu atëherë ņdë mënī tue klenë ***i ati i fëmijësë*** tha sherbëtorit tī: Ecë shpjert ņdë pjacat e për lagjet të qytetsë, të vobegjtë, e të pāatij, e të shkjepënitë e të verbënitë sjellë këtu mbrenda[23].

Tunc iratus ***paterfamilias*** dixit servo suo: Exi cito in plateas et vicos civitatis et pauperes ac debiles et caecos et claudos introduce huc[24].

Ish një nieri ***ati i fëmijësë***, qi mbuoll një vëneshtë, e përqark e zū ņdë gardh me përenjë, e ņxuor një lamë, e aty fabrikoi një turë e dha sherbëtorëvet me e punuom.[25]

[21] *Meshari* cit., 265/a.
[22] *Actus Apostolorum*, 2, 5-11.
[23] *Meshari* cit., 279/a.
[24] *Evangelium secundum Lucam*, 14, 21.

> Homo erat ***paterfamilias***, qui plantavit vineam et saepem circumdedit ei et fodit in ea torcular et aedificavit turrim et locavit eam agricolis et peregre profectus est[26].

L'autore ha adoperato anche una costruzione analoga per il sintagma *mater familias,* così come nell'esempio riportato da un brano del Antico Testamento:[27]

> Ņd ato dit u sëmū djali e ***ŋjëj ame ņ fëmejësh***, e aqë e madhe kle sëmunda e tī, sā frymë ņdë të nukë mbet[28].

> Factum autem est post haec, aegrotavit filius mulieris ***matris familias***, et erat languor fortissimus, ita ut non remaneret in eo halitus[29].

Studiando l'uso di diversi sostantivi in questo libro si può suporre che alcuni di essi rappresentano delle innovazioni che nelle opere successive verranno poi promosse in modo più concreto. Nei brani del libro prevale il singolare *Pashka* (*Pasqua)*, mentre in alcuni testi di preghiere appare qualche caso sporadico del plurale di questo nome. Il singolare ***Pashka***[30] domina nei testi biblici relativi alla Liturgia della Pasqua e in cui viene descritta la Passione di Cristo:[31]

---

[25] *Meshari* cit., 145/a-b.

[26] *Evangelium secundum Matthaeum*, 21, 33.

[27] Anche in questo caso l'ordine delle parle componenti corrisponde in tutte e due le lingue, ma invece del genitivo singolare come nel caso del sintagma *pater familias* viene usato l'ablativo *ņ fëmejësh*, che ha la stessa funzione logica del genitivo qui citato.

[28] *Meshari* cit., 81/b.

[29] *Liber III Regum*, 17-17.

[30] Su questa voce e il corrispondente uso negli autori di letteratura antica albanese vedi anche E. Çabej, *Studime etimologjike në fushë të shqipes*, VI, Tirana, 2002, 153. Il plurale di questo nome si può rintracciare anche nei testi liturgici della letteratura arbëreshë sviluppata nel Sud d'Italia nelle colonie albanesi ivi stabilitesi alcuni secoli in seguito ad evenimenti storici che coinvolsero l'Albania dopo la morte dell'eroe nazionale Skanderbeg (1468).

[31] In questi pochi esempi questo sostantivo viene usato al plurale: Sabbato post resurrection(m); Oratio: Neve hir na ban, o i mujtuni Zot, na qi festënë e ***Pashkëvet*** me të madhe devocion çelebrojmë, pr atë neve na shto, na me merituom me mbëritunë mbe e mirat të jetësë glatë. Për tenë Zonë Jezu Krishtnë. (*Meshari* cit., 249/b).Il plurale si trova anche in questo esempio, sempre tratto dalle preghiere del libro: Oratio: Neve hīr, ty të lusmë, o i mujtuni Zot, të marëtë e këtij sakramenti *të* ***Pashkëvet*** përherë u shtoftë ņdë zemëratë tonë. Për tenë Zonë Jezu Krishtnë (*Meshari* cit., 245/a).

Ņd atë mot tha Jezu dishipujet vet: Ju të dini se mbas dȳ diçç kā me u bām ***Pashka,*** e i Biri i nieriut kā me klenë tradhëtuom me u vum mbë kryqt[32].

Et factum est, cum consumasset Iesus sermones hos omnes, dixit discipulis suis: scitis quia post biduum *Pascha* fiet, et Filius hominis tradetur ut crucifigatur[33].

Mjeshtri thotë: Moti em anshtë afërë, u me bām ***Pashkënë*** me tȳ me dishipuj të mī. E dishipujtë banë porsi u ordhënoi Jezu, e trajtuonë ***Pashkënë***[34]**.**

Magister dicit: Tempus meum prope est: apud te facio *Pascha* cum discipulis meis.Et fecerunt discipuli sicut constituit illis Iesus, et paraverunt *Pascha*[35].

In alcuni casi l'autore preferisce usare la denominazione di origine popolare presente tuttora nelle parlate del nord dell'Albania (il plurale *Rshajët*), come nel caso della Pentecoste:[36]

Ņd ato dit mbe e mbaruomit të ditësë ***Rshajevet***, ishnë gjithë dishipujtë njëj zemëre mb atë vend të vetëmë. E u ba ņdë një ças një bombullimë ņ qiellshit, porsi e njaj ere qi të vin me të madhe forcë, e mbushi plot shtëpinë tuk ishnë mbëljedhunë dishipujtë[37] .

Et cum complerentur dies ***Pentecostes***, erant omnes pariter in eodem loco; et factus est repente de caelo sonus tanquam advenientes spiritus vehementis et replevit totam domum, ubi erant sedentes.[38]

Uno studio approfondito del sistema degli aggettivi e dei sostantivi usati nel *Messale* permette di osservare diverse caratteristiche della lingua albanese dell'epoca. Considerando la varietà degli usi nel linguaggio del *Messale* di Giovanni Buzuku, possiamo affermare che l'uso dei sostantivi sia propri che comuni e di diversi aggettivi comporta per

[32] *Meshari* cit., 203/a.
[33] *Evangelium secundum Matthaeum, 26, 1-2.*
[34] *Meshari* cit., 205/a.
[35] *Evangelium secundum Matthaeum,* 26, 18-19.
[36] Su questi usi nel *Messale* vedi anche Eqrem Çabej, *op. cit.*, 164; Kolë Ashta, *Leksiku historik i gjuhës shqipe,* I, Shkodra, 1996, 406.
[37] *Meshari* cit., 265/a.
[38] *Actus apostolorum*, 2, 1.

l'opera stessa un patrimonio lessicale considerevole e assai ricco. Tramite queste parti del discorso vengono espresse diverse denominazioni appartenenti specialmente al lessico della liturgia. Il sistema nominale nel *Messale* di Giovanni Buzuku rimane ancora una fonte inesauribile non solo per le peculiarità morfologiche di certe voci ma anche per quanto riguarda i termini che appartengono al lessico della liturgia e altri ancora che servirebbero a completare diversi campi semantici la cui attestazione inziale risale proprio a questo libro composto di diversi testi catechetici e biblici.

BIBLIOGRAFIA

K. Ashta, *Leksiku historik i gjuhës shqipe* I (1996), II (2002), III (2000), IV (2002), Universiteti i Shkodrës Luigj Gurakuqi, Shkodra.

F. Blanchus, *Dictionarium latino-epiroticum*, Edizioni Çabej, Tirana, 2006.

E. Çabej, *Tekstet e vjetra shqipe dhe disa kritere rreth botimit të tyre*, Buletin i Shkencave Shoqërore, n. 2, Tirana, 1959.

E. Çabej, *Gjon Buzuku dhe gjuha e tij*, Rilindja, Prishtina, 1977 (*Studime gjuhësore* VI).

M. Camaj, *Il Messale di Gjon Buzuku, contributi linguistici allo studio della genesi*, Shêjzat, Roma, 1960.

B. Demiraj, *Dictionarium latino-epiroticum (Romae 1635), per R. D. Franciscum Blanchum*, Botime Françeskane, Shkodra, 2008.

Sh. Demiraj, *Gramatikë historike e gjuhës shqipe,* Tirana, 1985.

I. C. Fortino, *Le Kalimere di Francesco Antonio Santori*, Prolegomeni, trascrizione, apparato critico e concordanza, Edizioni Brenner, Cosenza, 2004.

R. Ismajli, *Gjuha shqipe e Kuvendit të Arbënit (1706)*, Rilindja, Prishtina, 1985.

R. Ismajli, *Tekste të vjetra*, Dukagjini, Prishtina, 2000.

M. Mandalà, *Gjurmime filologjike për letërsinë e vjetër arbëreshe*, Edizioni Çabej, Tirana, 2006.

L. Matranga, *E mbsuame e krështerë*, a cura di M. Mandalà, Salvatore Sciascia editore, Caltanissetta, 2004.

E. Paci, *Osservazioni sull'uso dei casi e di alcuni sintagmi nominali nel Messale di Gjon Buzuku (1555)*, *Quaderni del Dipartimento di Linguistica*, Università di Firenze, 19, 2009.

E. Paci, *Çështje të sistemit mbiemëror në Fjalorin latinisht-shqip të F. Bardhit (1635)*, Filologji, Prishtina, 2010.
E. Paci, *Një vepër themelore për filologjinë e teksteve të vjetra shqipe*, *Hylli i dritës*, n. 4, 2012.
G. Petrotta, *Popolo, lingua e letteratura Albanese*, Palermo, 1932.
N. Ressuli, *I più antichi testi albanesi*, *Shpirti shqiptar*, n.3, 1955.
N. Ressuli, *Il Messale di Giovanni Buzuku* (*riproduzione e trascrizione*), Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma, 1958.
S. Riza, *Pesë autorët më të vjetër në gjuhën shqipe*, Edizioni Toena, Tirana, 2002.
K. Topalli, *Nyjat e shqipes*, Edizioni Toena, Tirana, 2009.

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 213-225

HUMAN SACRIFICES AND/OR MARTYRS

Monika PESTHY-SIMON*
(Budapest)

Keywords: Martyrdom of Dasius, Martyrdom of Caesarius, *martyrology, human sacrifice, Sakaia,* pharmakos-*ritual.*

Abstract: *The paper examines two hagiographic texts, the* Martyrdom of Dasius *(late 4th century?) and the* Martyrdom of Caesarius *(6th century). Both of them insert into the description of the events leading to the death of their respective protagonist the story of a pagan human sacrifice. It is clear that these stories are legendary, such rites, as presented here, were never practised, and we can be fairly sure, that when these texts were composed, no human sacrifices were offered to the „pagan" gods in the Roman Empire. Why then, did Christian authors of the 4th – 6th centuries feel the necessity to present these pagan rituals as a counterpoint to Christian martyrdom?*

Cuvinte-cheie: Martiriul lui Dasius, Martiriul lui Caesarius, *martirologie, sacrificiu uman, Sakaia, ritualul* pharmakos.

Rezumat: *Studiul examinează două texte hagiografice* – Martiriul lui Dasius *(sfârşitul secolului al IV-lea?) şi* Martiriul lui Caesarius *(secolul al VI-lea). Ambele introduc în descrierea evenimentelor care au dus la moartea protagoniştilor respectivi povestea unui sacrificiu uman. Este clar că aceste poveşti sunt legendare, astfel de ritualuri, aşa cum sunt prezentate aici, nefiind practicate şi putem fi destul de siguri că atunci când aceste texte au fost compuse nici un sacrificiu uman nu mai era oferit zeilor "păgâni" din Imperiul roman. De ce atunci autorii creştini din secolele IV-VI au simţit nevoia de a prezenta aceste ritualuri păgâne ca o contrapondere a martirului creştin?*

Introduction

In recent times it had been argued (for example by Lucy Grig) that the "making of martyrs"[1] did not take place in the time of the persecutions, but later, after the Constantinian turn, during the fourth and the fifth centuries, when Christian heroes were needed.

* pesthy@gmail.com

[1] Cf. L. Grig, *Making of Martyrs in Late Antiquity*, London, 2004.

In the new Christian world which had to be constructed, the martyrs fulfilled numerous functions: they served as models for the Christians, they replaced the former heroes and they could be used to strengthen the power of a bishop or a city. Their Acts and legends were not only meant to edify, but they also had to become the *spectacula* instead of the pagan ones which the Christians still continued to visit (sometimes even instead of attending to the mess).

The present paper focuses on a single motive: the martyr's death as sacrifice. Early Christian (and even early Jewish) writings often describe martyrdom as a sacrifice, but these passages are generally regarded as using "sacrificial metaphors"[2].

We shall now present two curious relatively late martyrological texts, the *Martyrdom of Dasius* and the *Acts of Caesarius*, where martyrs actually are considered as sacrifices, to wit human sacrifices who offer themselves voluntarily to God, and we shall try to determine the theological and pedagogical intentions underlying these texts. They have in common that both of them begin with the description of a human sacrifice taking place during a pagan feast and the martyr's death is connected to this sacrifice. The two descriptions aroused great interest and scholars made their best to analyse them from a religious-historical point of view, though serious doubts also were formulated as to their reality, especially in the case of the second. At first we shall argue that both descriptions are purely imaginary, these feasts never existed and never could have been celebrated in this manner. The real question for us is: why these imaginary stories were inserted into the two martyrological texts. As scholarship mainly focused on proving the reality or unreality of the two scenes, this question was rather neglected, although from a hagiographical point of view this is the really interesting one.

The Martyrdom of Dasius

The *Martyrdom of Dasius* seems to be very well documented: it takes place under Diocletian and Maximian in Durostorum (Moesia), the *legatus* leading the trial being Bassus, equally a historical person. The existence of Dasius is beyond doubt and his martyrdom

[2] D. Sealey, *Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*, Sheffield Academic Pr., 1990, 97 and *passim*.

probably actually took place under the reign of Diocletian, although the exact date remains unknown[3]. In its present form, however, the text dates probably from the end of the fourth century, since it shows the influence of the Nicaean Creed (ch. 8) and Dasius signing himself with the cross (ch. 11) is certainly an anachronism. Thus, the historicity of the whole text is quite doubtful.

As Delehaye has shown the text consists of two parts[4]. The first tells about a feast of Saturn (evidently the Saturnalia) celebrated yearly in Durostorum among the soldiers. One of them was chosen to represent Saturn during the festival. He was clad in royal robe and during thirty days he was permitted to lead a life of complete license, afterward, however, he had to kill himself by sword before the altar of the divinity. When the soldier Dasius is chosen to this task, he decides that, instead of sacrificing himself to an idol and receiving for it eternal damnation, he will rather sacrifice himself to Christ (sic!). After describing the "infamous feast of Saturn" the author inserts his complaints: "The despicable custom has come down even to our own time and is observed in an even more disgraceful fashion" and we are informed that the Christians participate at the pagan new year's feast celebrated with procession and disguise (ch. 3). The second part constitutes strictly speaking the martyrdom of Dasius: it is a short and rather reserved report about his interrogation before the tribunal and his execution by sword. He dies because he is a Christian and refuses to sacrifice to the gods; no mention is made of the feast of Saturn and Dasius' role in it.

Now we shall examine the description of the Saturnalia which gave rise to many debates. Earlier its authenticity was mostly accepted[5]. Frazer in his *Golden Bough* argues on the basis of this text[6], that originally the Saturnalia were celebrated in this way, which later on became obliterated in Rome (where only an "emasculated copy" of the

---

[3] He is celebrated on the 20th of November.

[4] H. Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, 321-328.

[5] Cf. *e. g*. its first editor, F. Cumont, *Les Actes de Dasius*, *AB*, 16, 1897, 1-16; cf. J. den Boeft, J. Bremmer, *Notiunculae martyrologicae*, *VChr* 35/1, 1981, 51.

[6] Which he acceptes without any problem: „according to these narratives, which have all the appearance of being authentic, and of which the longest is probable based on official documents, the Roman soldiers at Durostorum in Lower Moesia celebrated the Saturnalia year by year in the following manner…" (J. G. Frazer, *The* New *Golden Bough*, ed. by Th. H. Gaster, New York, Doubleday, 1959, 319-320).

original remained), but was preserved in the savage distant regions[7]. Weinstock, who examines together the two feasts described in the *Martyrdom of Dasius* and in the *Acts of Caesarius*, comes to the conclusion that the feast of Durostorum could have taken place in the above manner and it must have been the Saturnalia transformed under oriental influence into an expiatory feast[8]. Others are more cautious. Schwenn thinks it very doubtful that under Diocletian in the Roman army a soldier could have been killed in such a way and considers the story rather a pedagogical one which aims at showing how a Christian is to behave in such a situation[9]. Musurillo, in his foreword to the *Martyrdom of Dasius*, does not clearly takes position, but remarks that "there is no evidence, apart from the *Martyrdom of Dasius*, that the feast has ever been celebrated in the Roman armies"[10]. "Present scholarly opinion agrees that the martyrdom is legendary", wrote Bremmer in 1981[11]. Since that, however, Pillinger devoted a whole monograph to the *Martyrdom of Dasius* in which she argues for the authenticity of the story[12] and Versnel also leaves open the possibility that such a ritual could have existed[13]. Criticizing their point of view Bremmer, in 1995, repeatedly affirms that "we are not discussing a proper ritual but a literary composition which the author either made up or found in one of his sources"[14]. Now I shall briefly summarize the reasons why the story should not be taken seriously.

1. We have to do with a hagiographic text, which should be treated with suspicion, as it is quite clear since Delehaye.
2. The description does not fit at all into what we know about the Saturnalia which was in Rome a feast of merrymaking with disguise and the suspension of social order. The king of Satur-

[7] *Ibidem*, 320.

[8] S. Weinstock, *Saturnalien und Neujahrsfest in den Märtyreracten*, in A. Stuiber, A. Hermann (Hrsg.), Mullus. *Festschrift Theodor Klausner*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1964 (*JAC. Ergänzungsband* 1), 399.

[9] Cf. F. Schwenn, *Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, Giessen, Töpelmann, 1915 (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 15/3), 168.

[10] H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon Pr., 1972 (*Oxford Early Christian Texts*), XLI.

[11] J. den Boeft, J. Bremmer, *op. cit.*, 52.

[12] R. Pillinger, *Das Martyrium des heiligen Dasius*, Wien, 1988.

[13] H. S. Versnel, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion*, 2, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden, 1993, 210-227.

[14] J. den Boeft, J. Bremmer, *Notiunculae martyrologicae*, *VChr* 49/2, 1995, 161.

nalia was a jester, nothing sinister is connected neither to him, nor to the feast[15]. Those, who none the less pledge for the reality of the feast in Durostorum base their arguments on its similarity either with the Sakaia or the scapegoat ritual.

3. The Sakaia is a Babylonian feast celebrated every year at the end of August – beginning of September. Not much is known about it[16], and the alleged similarity between the Sakaia and the feast of Durostorum is based on a single passage from Dio Chrysostomos which runs as follows: "... they take one of their prisoners ... who has been condemned to death, set him upon the king's throne, give him the royal apparel, and permit him to give orders, to drink and carouse, and to dally with the royal concubines during those days, and no one prevents his doing anything he pleases. But after that they strip and scourge him and then hang him." (4,67)[17]. The story is told as an edifying tale for Alexander and its purpose is to bring home to him that if a king ascend to the throne without being well prepared for the task, he will behave like a fool and will come to an ignominious end. The information given by Bérossos seems much more trustworthy: according to him the feast of Sakaia lasted five days during which the slaves ruled over their masters. One of the former was chosen as their leader and he was clad into a garment similar to the royal one[18]. But even if we accept the description of Dio, some quite important differences to the feast of Durostorum remain (in the first case it is a criminal who has to die, in the second a soldier with no crime at all; the first is executed, the second has to kill himself), and it is hard to imagine how this obscure Babylonian feast, never before attested in the Roman empire could turn up suddenly in Moesia about 300 CE. It is much easier to suppose that the author of the *Martyrdom a Dasius* knew the description of Dio Chrysostomos and made ample use of it.

---

[15] Cf. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1960, 427 (*s. v. Saturnalia*).

[16] Brian calls it „mystérieux", cf. P. Briant, *Histoire de l'empire Perse de Cyrus à Alexandre*, Paris, Fayard, 1996, 746.

[17] Dio Chrysostom 1, with English transl. by J. W. Cohoon, London-Cambridge, Mass., 1961 (*Loeb Classical Library* 257), 199.

[18] Athenaios, *Deipn*. 14,44.

4. *Pharmakos* rituals are well known in Greece, and it is true that persons designed to become scapegoats were often fed a certain time on state costs before being driven from the country[19]. In certain cities scapegoats were allegedly killed. The case which shows the most similarity with ours is that of Massilia: "For whenever the Massilians were suffering from pestilence one of the poor would offer himself to be fed the entire year at public expense and on especially pure foods. Later this man, decorated with branches and sacred vestments, was led around the whole community under curses, that the ills of the whole community fall on him, and so was he cast out. And this can be read in Petronius."[20]. According to another source, this happened yearly, which seems more likely, and at the end the man was stoned.
Pharmakos rituals were known from the 6th century BC onwards up to the first century CE, but for later writers they are nothing more than curiosities of olden days[21]. It was a Greek ritual; also the Massilians who practiced it were the descendants of ancient Greek colonists[22]. It is quite improbable that a *pharmakos* ritual has been celebrated at the turn of the fourth century in the Roman army.
Further on *pharmakos* rituals show some considerable differences as to the Saturnalia in Durostorum: *pharmakoi* are poor, wretched persons or criminals, no soldier is mentioned among them; they are never offered to Saturn, the god is either not named, or it is Apollo. Scholars recently are of the opinion that *pharmakoi* were not actually killed only expulsed; from our point of view this is not very important, but we should remark, that no *pharmakos* was ever supposed to kill himself.
Instead of imagining that at Durostorum a *pharmakos* ritual was celebrated with an actual human sacrifice it is more convenient to suppose that the author of the text new such stories as the one about the Massilians.

---

[19] Cf. F. Schwenn, *op. cit.*, 26-59; D. D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London-New York, Routledge, 1991, 139-165.
[20] Serv. Verg. *Aen.* 3,57, quoted by D. D. Hughes, *op. cit.*, 158.
[21] *Ibidem*, 165.
[22] *Ibidem*, 159.

5. Human sacrifice was not part of the Roman religion and when it was practiced, it happened mainly on foreign influence[23]. In Rome itself very few historical cases are known and since 97 BC laws were promulgated prohibiting them even in the regions inhabited by barbarians[24]. It is excluded that in a Roman province a human sacrifice could have been enacted openly every year.
6. It has been remarked that as time goes on, the number of human sacrifices multiplies spectacularly in the literary works and it is not by chance that the most complete list of them is found by the philosopher Porphyry (third century CE)[25]. Plutarch and Pausanias also abound in such cases and their reports often end with the statement: "and this is practiced even in our time" or something similar. Christian writers continue this tendency with great predilection in order to denigrate and disqualify the so called "pagan" religions. Thus e. g. a considerable number of Christian authors know about human sacrifices offered to Jupiter Latiaris in Rome and Lactantius affirms that it was still practiced in his time[26]. In recent times nobody seriously believes that these sacrifices really could have taken place in the capital, even if numerous (though certainly not independent) sources affirm it. We have no reason to attribute more trust to a single and quite obscure testimony only because it concerns a distant part of the empire[27].

Thus it is evident that our story is nothing more than a literary product pieced together from different (historical, mythical, literary) elements: the feast of Saturnalia with its king, the descriptions of Sakaia and the *pharmakos* ritual, and the myth of the hero sacrificing

[23] F. Schwenn, *op. cit.*, 140-196; R. Wünsch, *Human Sacrifice (Roman)*, in Hastings, J. (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 6, Edinburgh, T & T Clark, 1994, 858-862 (reprint).

[24] In 97 BC the senate prohibited human sacrifices which was reiterated several times during the next centuries (this means that it was still practiced) and finally the prohibition was included in the *corpus iuris*, cf. R. Wünsch, *op. cit.*, 861.

[25] *De abstinentia* 2.53.3-56.10, quoted by D. D. Hughes, *op. cit.*, 123-124.

[26] *Inst.* 1.21.3; Porphyry is the only not Christian author to menton it, cf. F. Schwenn, *op. cit.*, 180-181. Cf. D. D. Hughes, *op. cit.*, 124, 129.

[27] Latte e. g. accepts that at the end of the emperial period the Saturnalia could take over foreing habits (*op. cit.*, 362. Anm. 4), but rejects the testimony of the Apologists about Jupiter Latiaris (*op. cit.*, 144, Anm. 3).

himself for his country. Therefore we shall treat the text as a literary one and instead of looking for historical facts we shall look at the intentions of the author.

The best analysis about the structure and intentions of this work is still that of Delehaye who has shown that the real concern of the author was the pagan New Year's feast celebrated in his time by Christians too, and wanting to keep them back from participating on it, he uses the authority of Dasius[28]. Delehaye, however, does not explain why the author had to create a gruesome feast which never took place in order to stop the celebration of a rather innocent carnival. In fact, the author made use of a rather ingenious device: instead of putting some lengthy admonitions in the mouth of Dasius against the pagan habits as many Christian writers have done from Tertullian onward, he made Dasius to act, instead of speaking. In this way he transformed the whole story into a little drama with Dasius as protagonist which permitted him to reach a twofold aim: to make the intended lesson more evident and to entertain his audience. Recently several scholars have pointed out that the acts and legends of the martyrs were "spectacula" and in the life of the church during the fourth and the fifth centuries they were intended to replace the pagan spectacles which the Christians still visited with predilection. The execution of the martyr has always been a public event with many spectators; when afterwards its story was read in the church the hearers had to become spectators as if they were participating at the event. Thus, the acts and legend of the martyrs functioned as little dramas consisting of several scenes[29]. For the *Martyrdom of Dasius* this is completely true. In the first part of the drama he is intended to become a sacrifice for Saturn (killing himself by the sword), in the second part he actually becomes a sacrifice for Christ (being killed by the sword). Dasius had to choose between the two, and he has chosen Christ. In the same way the Christians also have to choose: to follow either Dasius or the pagan habits.

[28] H. Delehaye, *op. cit.*, 321-328.
[29] Grig speaks of „courtroom dramas" – *op. cit.*, 59-78.

The Acts of Caesarius

Our second text, the *Acta Caesarii*, is clearly legendary. It has come down to us in four versions, the earliest of which can be dated to the 5th or 6th century. Caesarius, the patron saint of Terracina is a historical person, but nothing exact is known about him. His cult is attested not only in Terracina, but also in Rome at the end of the 5th century[30].

The events described in the *Acta Caesarii* take place allegedly under the reign of Nero. First of all we are informed that every year in Terracina a feast takes place, where some ignoble persons (*hominibus ignaris*), after having received treasures, ornaments, weapons and horses, at the end throw themselves with all these from a precipice into the sea. This happens for the sake of the state and the emperor and is considered by the inhabitants of Terracina as a noble deed. When Caesarius arrives from Africa to Terracina, it is the turn of a beautiful young man (*juvenis speciosus*), called Lucianus to be sacrificed at the calends of January. Caesarius is horrified and to his question he receives the following answer:

> "He is entertained as he likes during eight or six months. When the time has expired, he goes up to the hill above the sea, armed, decorated and mounted on horse, and throws himself down into his death for the salvation of the state, the emperor, and the wellbeing of the citizens, and in order to have a name of glory. His body will be recuperated with great honour, transported to the temple of Apollo and burnt. His ashes will be kept in the temple for the salvation of the state and the citizens"[31].

Despite the indignation of Caesarius the sacrifice actually takes place and a long conflict begins between Caesarius and his friends on the one side, and the priest of Apollo and the Roman authorities on the other which leads to the martyrdom of Caesarius and his companion Julianus. Both are put into a sac and thrown down from the precipice into the sea. The waves, however, throw their bodies to the

---

[30] H. S. Versnel, *Self-sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods*, in *Le sacrifice dans l'Antiquité* (Fondation Hardt, Entretiens 27), 145 (with bibliography); A. Amore, *Cesario e Guliano*, in *Bibliotheca sanctorum. Enciclopedia dei santi*, 3, Città Nouva, 1962.

[31] *ASS Novembris* 1, 107.

shore where the Christians bury them properly. Their tombs become holy places, visited by many people and through their prayers "great deeds happen even up to this day", and "many are converted and baptized there"[32].

It is quite clear that the feast of Terracina never actually took place, it is nothing but a fiction, and there is no need to argue against its reality[33]. Its mixed character is even more pronounced than that of the Saturnalia in Durostorum which probably also influenced this description. The author has mingled together motives from the *pharmakos* ritual (ignoble victims fed on public costs), from the widespread myth of the heroic self-sacrifice for the city (a beautiful young man voluntarily dies for the sake of the others), from the rite of the Roman *devotio* (riding in full war attire into death)[34] and the legend of Curtius who allegedly jumped on horseback into a chasm in the middle of Rome.

As compared to the *Martyrdom of Dasius* the *Acta Caesarii*, however, presents a new feature: the story does not end with the death of the victim, but the sort of his body also becomes important. It is recuperated, burnt and buried in the temple of Apollo, which means that he has become a hero and a cult is devoted to him ("his ashes were kept in the temple for the salvation of the state and the citizens").

The real question about the alleged ritual is why it has been put at the beginning of the *Acta Caesarii*. The structure of this work is not as tight and clear as that of the *Martyrdom of Dasius*, but the intentions of the author are nevertheless clear. As Hengel states: "The narrative shows how in a later period the ancient rite was elaborated by the inclusion of traditional elements, while at the same time the pagan custom was transformed into an antitype of the Christian veneration of martyrs"[35]. This is quite true, but we can go further by asking why the author considered this necessary. The answer seems easy: he wanted to show that the cult of the martyr replaces the an-

[32] *ASS Novembris* 1, 117.115.

[33] H. Hengel, *The Atonement. The origins of the Doctrine of the New Testament*, London, SCM Press, 1981 (transl. from German), 25-26; L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin, Akademie-Verlag, 1956, 187-188; S. Weinstock, *op. cit.*, 399-400.

[34] F. Schwenn, *op. cit.*, 154-164 (several dates are erroneous); H. S. Versnel, *op. cit.* (a detailed analysis of the self-sacrifice of the Decii).

[35] H. Hengel, *op. cit.*, 27.

cient cult of gods and heroes, and is of a much higher value than those (Lucianus has been sacrificed to the "dead", Caesarius, on the contrary, to the true God). The author uses the same device than the author of the *Martyrdom of Dasius*: instead of arguing against the pagan cults or making his protagonist argue, he stages the whole ritual and strives to show its absurdity and cruelty through the acts and words of his protagonist, Caesarius. While the *Martyrdom of Dasius* attacked in this way the pagan feast (on which the Christians participated), the *Acta Caesarii* attacks the pagan cult (in which perhaps the Christians still participate, though no mention is made of this). By doing this it also has recourse to literary devices: the adventures suffered by the quite numerous positive and negative protagonists show much similarity with the Hellenistic novels and the influence of the apocryphal acts of the apostles can also be presumed.

There is, however, another motive which merits perhaps our attention. The parallel between the Christian martyr Caesarius and the pagan hero Lucianus is emphasized by their manner of death: both of them end their life by throwing themselves or being thrown from a cliff into the sea. But even if they die the same death, there is a great difference between the two: Lucianus jumps voluntarily, seized by a fury, Caesarius is put into a sac and thrown down by others; Lucianus is handed over to death, Caesarius, however to life (he will be reborn from the water); Lucianus dies in vain, Caesarius in order to become a holy martyr[36].

We must also remark that the manner of execution is rather curious: martyrs were in general beheaded, burnt, lead before the wild animals, but not thrown in the sea. Jumping down from high cliffs is however the most common way of suicide, practiced first of all (at least allegedly) by the Donatists, who strived to become martyrs through ending their life voluntarily in this manner. The second canon of the synod of Carthage in 348 concerns exactly these cases refusing them the title of "martyr", while they were venerated as such by the Donatists: "No ungodly person should discredit the dignity of the martyrs ... and call by the name of martyr those who have thrown themselves down (from a cliff) out of madness (*insania praecipita-*

[36] *Me quidem aqua, quae regeneravit quasi filium suum ex se renatum suscipiet, ut ipsa me modo martyrem faciat...*, *ASS Novembris* 1, 114.

tos)…"[37]. This refered probably to Marculus, a Donatist bishop who died in 347 under the Macarian persecutions: the Donatists affirmed that he was a martyr, having been cast down from the rocks and devoted a cult to his earthly remains, the Catholics, however, presumed that Marculus has thrown down himself. "When has Roman authorities decreed such punishment as casting men down from the rocks?" – asks Augustine[38].

In the light of these facts, reading the *Acts of Caesarius* it is difficult not to think of the Donatist controversies, and the pagan Lucianus who, seized by fury, hurls himself in the sea[39] corresponds very well to the would-be Donatist martyrs (*insania praecipitatos*)[40] condemned by the synod of Carthage.

I don't want to claim that the *Acta Caesarii* was written against the Donatist, but it seems quite probable to me, that reminiscences of Donatist controversy played a role. At least a relation is established between Africa and the events in Terracina by the little and seemingly superfluous remark that Caesarius arrived from Africa.

Conclusion

As we have seen, for the authors of the *Martyrdom of Dasius* and the *Acta Caesarii* Christian martyrs were actually humans sacrifices, the equivalents of the (mythical or real) pagan ones. The equivalence is emphasized by the fact that in both writings the Christian martyrs die exactly the same way as his pagan counterparts (in the *Martyrdom of Dasius* by sword, in the *Acta Caesarii* by being thrown or jumping from the rocks). The authors of these writings do not criticize the institution of human sacrifice as such; they only want to show that pagan sacrifices are insane and useless because offered to not existing "gods". Thus it seems that Christians of the 4th, 5th or 6th

---

[37] J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme*, 1, *Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlin, Akad. Verl., 1987 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchistilichen Literatur* 134), 294-295; Ch. Munier, *Carthage*, in *DECA* 1, 421-422; L. Grig, *op. cit.*, 57; cf. A. J. Drodge, J. D. Tabor, *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco, Harper, 1991, 167-185.

[38] *In Ev, Joh* 11,15, cf. L. Grig, *op. cit.*

[39] *…arreptus furia coepit furiose arripere equum, et cum ascendit in montem, praecipitavit se ipse et mortuus est*, 9 – *ASS*, *Novembris* 1, 108.

[40] *Vide supra*.

century considered it normal that human being should be sacrificed or should sacrifice themselves to God or even to Christ (as in the case of Dasius). Unfortunately, we do not learn from the two writings examined by us why God or Christ requires them to do so.

We had also shown that the parallel between an alleged pagan human sacrifice and the martyrdom of the Christian hero is a literary device which could be used in several ways: to discredit the pagan feasts or hero cult and even the excesses of Christian martyr worship. And last but not least to make the stories of the saints by the insertion of these dramatic elements more colourful and diverting for the pious readers and hearers.

Supplementary bibliography

Burkert, W., *Greek Religion*, transl. by J. Raffan, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Pr., 1985.

Id., Homo necans. *The Anthropology of Ancient Sacrificial Ritual and Myth*, transl by P. Bing, Berkeley-Los Angeles-London, Univ. of California Pr., 1983.

Id., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley-Los Angeles-London, Univ. of California Pr., 1982.

Delehaye, H., *The Legends of the Saints. An Introduction to Hagiography*, London, Univ. of Notre Dame Pr. 1961.

Id., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912.

Hammond, N. G. L., Scullard, H. H., *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Clarendon Pr., 1970[2].

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 227-238

EPISTOLOGRAFIA HIERONYMIANĂ. OBSERVAȚII ASUPRA METAFOREI

Constantin RĂCHITĂ*
(Departamentul Interdisciplinar Socio-Uman,
Universitatea "Al. I. Cuza" din Iaşi)

Keywords: *cognitive metaphor, religious language, Saint Jerome, epistolography.*

Abstract: *The metaphors present in the religious language often tend to escape traditional linguistic analysis. One of the reasons is their different functionality within this discourse, which no longer meet the prevailing aesthetic functions. The purpose of this text is to outline some general characteristics of metaphors found in St. Jerome's epistolography, from the perspective of conceptual metaphor theory developed by George Lakoff. For the American linguist metaphor is not just a matter of language, but involves a complex cognitive process conducted following systematic connection of two conceptual domains.*

Cuvinte-cheie: *metaforă cognitivă, limbaj religios, Sfântul Ieronim, epistolografie.*

Rezumat: *Metaforele prezente în limbajul religios tind de multe ori să scape analizei lingvistice tradiționale. Unul dintre motive îl constituie funcționalitatea lor diferită din cadrul acestui tip de discurs, unde nu mai îndeplinesc funcții predominant estetice. Scopul acestui text este cel de a contura câteva caracteristici generale ale metaforelor întâlnite în epistolografia Sfântului Ieronim, privite din perspectiva teoriei metaforei conceptuale a lui George Lakoff. Pentru lingvistul american metafora nu mai constituie doar o chestiune de limbaj, ci implică un proces cognitiv complex, realizat în urma conexiunii sistematice a două domenii conceptuale.*

Studiile aplicate dedicate metaforelor întâlnite în textele religioase ale Antichității târzii sunt astăzi relativ puține, în comparație cu cele care vizează în general aspecte istorice, dogmatice, morale sau de altă natură. Posibile explicații pentru această stare de fapt s-ar putea găsi fie în familiaritatea cu care sunt receptate textele biblice şi patristice, datorată stilisticii omiletice, fie în moştenirea parțială a atitudinii negative pe care majoritatea scriitorilor creştini au avut-o față

de metafora, privită din Antichitate şi până spre sfârşitul Evului Mediu ca abatere de la simplitatea discursului creştin, ornamentaţie superfluă sau mijloc seductiv menit să ascundă adevărul. Cu toate acestea, capitolele de cărţi sau lucrările consacrate stilisticii latinei târzii amintesc, printre caracteristicile fundamentale ale acestei perioade, şi de *supralicitarea limbajului figurat-simbolic şi metaforic*[1]. Constatarea îşi găseşte argumente o dată în plus în opera epistolară a lui Hieronymus, unde educaţia aleasă a destinatarilor[2], dar şi libertatea de expresie proprie genului epistolar[3], îi permit autorului latin să facă din metaforă cea mai frecventă figură de stil a întregului *corpus*[4].

Modul în care anticii au înţeles metafora şi rolul ei în cadrul textului s-a datorat în bună măsură reflecţiilor teoretice pe care Aristotel le-a oferit în tratatele sale, *Poetica* şi *Retorica*. În linii mari, pentru Aristotel metafora este o problemă de lexic care constă în transferul

* constantinrachita2@yahoo.com

[1] Cf. Gh. Bârlea, *Introducere în studiul latinei creştine*, Grai şi suflet-Cultura naţională, Bucureşti, 2000, 186, 192; A. Blaise, *Manual de latină creştină*, Amarcord, Timişoara, 2000, 34.

[2] În afara personalităţilor epocii, printre care se numără Augustin din Hippona, papa Damasus sau Paulin de Nola, Hieronymus a purtat o corespondenţă fructuoasă şi cu personaje din societatea nobilă a Romei. Din comunitatea monastică de pe Aventin, în mijlocul căreia Hieronymus a devenit îndrumător spiritual, făceau parte matroane provenite din cele mai nobile familii ale Cetăţii eterne – vezi J. R. Curran, *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Oxford Clarendon Press, 2000, 269; A. Yarbrough, *Christianisation in the Fourth Century: The Example of Roman Women*, *ChHist*, 45, 1976, 149-164; M. T. W. Arnheim, *The Senatorial Aristocracy in the Later Roman Empire*, Oxford Clarendon Press, 1972, 104. De asemenea, comunitatea monahală de la Aquileia avea să ofere lumii occidentale viitori episcopi: Heliodor de Altinum, Chromatius de Aquileia, Evagrius de Antiohia, Eusebius, care era deja episcop de Vercelli; pentru detalii privind comunitatea din Aquileia şi rolul ei cultural se pot consulta F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre*, vol. I, Louvain, Paris, 1922, 20-21 şi R. Lizzi, *Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy*, *JRS*, 80, 1990, 156-173.

[3] Libertatea de expresie a genului epistolar este relativă, întrucât tratatele de retorică înregistrează numeroase specii, fiecare având regulile sale şi adecvându-şi stilul în funcţie de scopul comunicării. În epistolarul hieronymian au fost identificate nu mai puţin de şaptesprezece forme – cf. A. Cain, *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford University Press, 2009, 208-215.

[4] Potrivit lui J. N. Hritzu (*The style of the letters of St. Jerome*, Catholic University of America Press, Washington, 1939, 107), în epistolele hieronymiene se întâlnesc nu mai puţin de 1768 de metafore.

(ἡ ἐπιφορά) unui nume din sensul propriu în cel figurat sau invers[5]. De asemenea, în capitolul al XXII-lea al *Poeticii* Stagiritul ne spune că metaforele, asemenea termenilor străini, provinicialismelor şi cuvintelor compuse, sunt termeni care se îndepărtează de limbajul familiar, obişnuit[6]. Atunci când discută metafora din perspectiva contribuţiei sale la conturarea stilului discursului, Aristotel identifică trei caracteristici ale metaforei: claritatea (τὸ σαφες), plăcutul (τὸ ἡδύ) şi nefamiliaritatea (τὸ ξενικόν)[7]. Cele trei idei fundamentale emise de Aristotel în privinţa metaforei, ideea de transfer de sens, ideea de deviaţie şi ideea de funcţionalitate stilistică, au influenţat decisiv poetica şi retorica occidentală. Nici tratatele de retorică greceşti şi nici cele din mediul latin nu vor aduce schimbări substanţiale modului de înţelegere a metaforei în Antichitate[8].

Deşi teoria aristotelică asupra metaforei a rămas punctul de pornire al ştiinţelor limbajului dedicate subiectului, modernitatea a căutat să ofere noi perspective de cercetare, devenite indispensabile în condiţiile apariţiei sau diversificării stilurilor funcţionale ale limbii. Una dintre direcţiile de cercetare care permite o apropiere mai adecvată de metafora discursului religios este cea iniţiată de I. A. Richards. Cercetătorul britanic respinge ideea că metafora este o simplă substituţie de cuvinte, un simplu joc de limbaj şi susţine că metafora este o problemă cognitivă, deoarece, spune el, „atunci când folosim o metaforă avem două gânduri despre două lucruri diferite, ambele active şi susţinute de un singur cuvânt sau frază, al căror sens este rezultatul interacţiunii dintre ele”[9]. Analizând teoriile precedente, Richards spune că „teoria tradiţională... face ca metafora să pară o chestiune verbală, o schimbare şi o dislocare de cuvinte, deşi fundamental

---

[5] Arist., *Po*. XXI, 1457b, 6-7: Μεταφορὰ δέ ἐστιν ὀνόματος ἀλλοτρίου ἐπιφορὰ ἢ ἀπὸ τοῦ γένους ἐπὶ εἶδος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ τὸ γένος ἢ ἀπὸ τοῦ εἴδους ἐπὶ εἶδος ἢ κατὰ τὸ ἀνάλογον.

[6] Arist., *Po.*, XXII, 1458 a, 21-23.

[7] Arist., *Rh*. III, 2, 1405a, 6-10: καὶ τὸ σαφες καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ ξενικὸν ἔχει μάλιστα ἡ μεταφορὰ.

[8] Demetrios din Phaleron în *Tratatul despre stil*, 79-81 este dependent de Aristotel în consideraţiile sale asupra rolului şi stilisticii metaforei; Cicero în *De oratore* III se ocupă de originile metaforei, pe care le identifică în penuria de expresii proprii pentru noţiuni apărute în decursul timpului, odată cu diversificarea experienţelor umane; Quintilian în *Institutio oratoria* VIII vorbeşte despre funcţiile expresive şi estetice ale metaforelor, oferind o serie de indicaţii practice de întrebuinţare a lor.

[9] I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, Oxford University Press, 1936, 93.

este un împrumut de gânduri, o tranzacţie între contexte. Gândul este metaforic..., iar metaforele limbajului derivă din el”[10]. Richards a schimbat definitiv modul de studiere a metaforei în deceniile următoare, orientând cercetarea spre funcţia ei cognitivă. Trecerea metaforei de la o figură a discursului la una ce ţine de gândire a făcut posibilă teoria lui George Lakoff, care susţinea că „locul” metaforei nu se află deloc în limbaj[11], ci în conexiunea sistematică a două domenii conceptuale: un domeniu-ţintă exprimat în termenii unui domeniu-sursă. Cu alte cuvinte, metafora devine o problemă ontologică, în cadrul căreia o experienţă abstractă este explicată prin intermediul uneia concrete.

Teoria cognitivă a metaforei îşi găseşte argumente solide în limbajul religios, acolo unde metafora nu mai este doar o figură de stil cu valoare estetică, *ad ornatum* conform expresiei lui Quintilian[12], ci constituie uneori singura modalitate de a conferi sens unor experienţe neconcretizate prin intermediul limbajului. În epistolografia hieronymiană lucrurile nu stau diferit, motiv pentru care am privilegiat perspectiva cognitivă în analiza şi exprimarea câtorva opinii referitoare la un număr relativ redus de metafore, care să funcţioneze cu caracter de *exempla* pentru întregul *corpus* epistolar.

Chiar dacă extragerea din context[13] nu reprezintă cea mai bună soluţie pentru analiza metaforelor, am optat totuşi pentru o clasificare a acestora în funcţie de domeniul-sursă:

1. Domeniul acvatic şi al navigaţiei: ***la apele singurătăţii*** (*Ep*. 22, 6.3: *ad aquas solitudinis*), ***ploaie de lacrimi*** (*Ep*. 22, 30.5: *lacrimarum imbre*), ***din izvoarele lui Gorgias*** (*Ep*. 49, 13.1: *de Gorgiae fontibus*), ***secătuieşte izvorul talentului ciceronian*** (*Ep*. 130, 6.1: *Tulliani fluvius siccaretur ingenii*), (este vorba despre) ***cei doisprezece apostoli, din ale căror izvoare au fost aduse apele, ca să ude uscăciunea întregii lumi*** (*Ep*. 78, 8.2: *de duodecim apostolis sermo sit, de quorum fontibus derivatae aquae*

[10] *Ibidem*, 94.

[11] V. G. Lakoff, M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago University Press, 1980, 245; G. Lakoff, *The Contemporary Theory of Metaphor*, în *Metaphor and Thought*, ed. A. Ortony, Cambridge University Press, ²1993, 203.

[12] Quint., *Inst*., VIII, 6, 7.

[13] Textul în limba latină al epistolelor lui Hieronymus urmează ediţia Saint Jérôme, *Correspondance*, vol. I-VIII, texte établi et traduit par Jérôme Labourt, Les Belles Lettres, Paris, 1949-1963.

totius mundi siccitatem rigant), ***să întindem pânzele înțelegerii*** (*Ep*. 64, 18.1: *intellegentiae vela pandamus*), ***discursul nostru a trecut de locurile periculoase şi de stâncile scobite de valurile înspumate şi firava noastră bărcuță a ieşit în larg, pânzele trebuie deschise vânturilor***! (*Ep*. 14, 10.1: *e scopulosis locis enavigavit oratio et inter cavas spumeis fluctibus cautes fragilis in altum cumba processit, expandenda vela sunt ventis*!), (pentru că am lăsat) ***părți ale vieții să treacă clătinându-se pe valuri, iar corabia noastră, lovită de vârtejurile vijeliilor***... (*Ep*. 43, 3.1: *quia multum iam vitae spatium transivimus fluctuando et navis nostra nunc procellarum concussa turbine*...), ***cu rugăciunile tale îmblânzeşte valurile mării***! (*Ep*. 45, 7.1: *fluctus maris tuis precibus mitiga*), ***trebuie întinse velele abstinenței*** (*Ep*. 107, 10.3: *continentiae vela pandenda sunt*), ***necredința uriaşilor a provocat naufragiul întregului pământ*** (*Ep*. 10, 1.1: *totius orbis naufragium gigantium adduxit inpietas*), ***în timp ce corabia despică apele, momentele vieții noastre sunt înlăturate cu fiecare val*** (*Ep*. 60, 19.2: *findente sulcos carina per singulos fluctus aetatis nostrae momenta minuuntur*).

2. Domeniul agrar şi al vieții domestice: ***jugul umilinței*** (*Ep*. 65, 16.5: *iugum humilitatis*), ***în ogorul Scripturilor*** (*Ep*. 66, 8.4: *in agro scripturarum*), ***dulcele fruct al străduinței*** (*Ep*. 78, 27.1: *dulcis fructus laboris*), ***savoarea fructelor va compensa amărăciunea rădăcinilor*** (*Ep*. 78, 27.1: *radicum amaritudinem pomorum suavitas conpensabit*), ***livada virtuților*** (*Ep*. 125, 2.1: *virtutum prata*), ***fructele dulci ale trudei tale*** (*Ep*. 125, 11.4: *laboris tui dulcia poma*), ***opaițele Evangheliei*** (*Ep*. 22, 11.3: *evangelii lucernas*), ***o întrecere este pentru muritori această viață; aici alergăm spre a fi încununați altundeva*** (*Ep*. 22, 3.1: *stadium est haec vita mortalibus: hic contendimus, ut alibi coronemur*), ***cu balsamurile milosteniei*** (*Ep*. 66, 5.3: *elemosynae balsamis*).

3. Metafore preluate din regnul animal sau vegetal: ***Fii greierele nopților! În fiecare noapte spală patul tău şi udă-ți aşternutul cu lacrimi***! (*Ep*. 22, 18.1: *Esto cicada noctium. Lava per singulas noctes lectum tuum, in lacrimis stratum tuum riga*!), ***scriindu-i unei flori a lui Hristos, să vorbim despre o mulțime de flori*** (*Ep*. 65, 2.2: *ad florem Christi scribens de multis floribus*

disputem), (modestele mele scrisori) ***şi-au luat zborul din cuibul lor*** (*Ep*. 47, 3.1: *evolaverunt de nidulo suo*), ***noi viermii şi puricii*** (*Ep*. 73, 4.3: *nos vermiculi et pulices*).

4. Domeniul militar: ***rănită de săgeata Domnului*** (*Ep*. 65, 12.1: *iaculo domini vulnerata*), ***apucă scutul credinţei prin care se sting săgeţile aprinse ale diavolului*** (*Ep*. 22, 17.3: *arripe scutum fidei, in quo ignitae diaboli exstinguuntur sagittae*), ***sabia duhovnicească*** *(Ep*. 53, 8.9: *hasta spiritali*), ***săgeţile arzânde ale diavolului trebuie stinse cu frigul postului şi al veghii*** (*Ep*. 54, 7.3: *ardentes diaboli sagittae ieiuniorum et vigiliarum frigore restinguendae sunt*), ***Pavel a fost săgeata Domnului… săgeată iute, ca să aştearnă la picioarele Domnului său Răsăritul şi Apusul*** (*Ep*. 65, 12.3: *Paulus sagitta domini fuit… velox sagitta, sub pedibus domini sui orientem occidentemque prosternat*), ***rămânem în lupta păcatelor*** (*Ep*. 75, 2.1: *stamus in proelio peccatorum*), ***săgeţile gândurilor*** (*Ep*. 79, 9.2: *cogitationum sagittae*), ***javelinele aprinse ale diavolului*** (*Ep*. 130, 10.5: *ignita diaboli iacula*), ***săgeţile insultelor*** (*Ep*. 147, 8.2: *conviciorum sagittas*).

5. Domeniul anatomiei umane: ***Adevăratul templu al lui Hristos este sufletul credinciosului*** (*Ep*. 58, 7.1: *Christi templum anima credentis est*), ***îşi făcuse inima biblioteca lui Hristos*** (*Ep*. 60, 10.9: *pectus suum bibliothecam fecerat Christi*), ***prin ferestrele ochilor*** (*Ep*. 64, 1.4: *per oculorum fenestras*), ***nu vreau să deschid, printr-o vorbire muşcătoare, tainiţele chiliei mele*** (*Ep*. 61, 3.1: *cellulae meae latebras nolo mordaci sermone reserare*), ***mireasa lui Hristos este chivotul Legii*** (*Ep*. 22, 24.1: *sponsa Christi arca est testamenti*).

O primă observaţie care se poate face în legătură cu metaforele hieronymiene este cea a dependenţei de textul Scripturilor. Pentru Hieronymus, ca şi pentru ceilalţi autori creştini, Biblia funcţionează ca un complex de imagini la care se apelează textual sau aluziv. O metaforă precum cea din *Epistola* 65, *să vorbim despre o mulţime de flori*, putea fi înţeleasă numai pe baza unor asociaţii pe care destinatarii scrisorii erau nevoiţi să le facă cu anumite pasaje scripturistice, deoarece uzul metaforic al *florii* era deosebit de variat nu doar în întregul context cultural al antichităţii, ci chiar în interiorul Scripturii.

Aici florile, cu stadiile lor de creştere şi trecere – înflorirea, maturitatea şi veştejirea – implică o serie de teme biblice precum mândria, frumuseţea, dragostea, efemeritatea. În *Iov* 14, 2 viaţa trecătoare a omului este asemănată cu cea a unei flori: *Ca şi floarea, el creşte şi se veştejeşte şi ca umbra el fuge şi e fără durată*. Tot în cartea Iov floarea apare ca simbol al deşertăciunii şi al neîmplinirii vieţii pentru cel ce se depărtează de Dumnezeu: *la fel ca măslinul va împrăştia florile sale* (*Iov* 15, 33). La Profeţi şi în Psalmi conotaţiile sunt negative, trimiţând la trufie, trecere, moarte spirituală, în contexte în care este pusă în valoare superioritatea vieţii spirituale în detrimentul celei mundane (*Isaia* 18, 5; 28, 1-4; 40, 6-8). Tonul Scripturii nu mai este cel elegiac şi plin de regrete al poeziei păgâne, ci mai degrabă unul moral, de judecată şi răsplată a celui trufaş, care astăzi se bucură ca o floare, dar se va scutura asemenea ei: *cel bogat… va trece ca floarea ierbii. Căci a răsărit soarele arzător şi a uscat iarba şi floarea ei a căzut şi frumuseţea feţei ei a pierit; tot aşa se va veşteji şi bogatul în alergăturile sale* (*Iacov* 1, 10-11). În descrierea cortului mărturiei (*Exodul* 25, 31-34; 37, 17-20) şi a templului lui Solomon (III *Regi* 6 şi 7) florile au o semnificaţie estetică, reprezintă frumuseţea sfinţeniei. Frumuseţea naturală a florilor dă seamă despre puterea şi harul lui Dumnezeu şi despre eforturile vane ale omenirii de a imita o astfel de frumuseţe (cf. *Matei* 6, 28-30). Abia odată cu lectura alegorică a Cântării Cântărilor, metafora lui Hieronymus capătă sens: *Ego flos campi, et lilium convallium. Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias* (*Eu sunt floarea câmpului, sunt crinul văicelelor. Cum este crinul între spini, aşa este draga mea între fete*).

De altfel, Hieronymus îşi crează metaforele în mod conştient prin revalorificarea potenţialului biblic al unor expresii standard, cu scopul clar de a face aluzii la exegeza biblică a vremii. Este cazul metaforei *necredinţa uriaşilor a provocat naufragiul întregului pământ* (*totius orbis naufragium gigantium adduxit inpietas*), unde destinatarii epistolelor erau nevoiţi să cunoască interpretările vremii aduse pasajului de la *Geneză* 6, 4 (*În vremea aceea s-au ivit pe pământ uriaşi, mai cu seamă de când fiii lui Dumnezeu începuseră a intra la fiicele oamenilor şi acestea începuseră a le naşte fii*)[14]. Aşadar, reva-

[14] În mod evident Hieronymus înţelege potopul drept o consecinţă a păcatelor săvârşite de *neamul uriaşilor*, rezultat din amestecul descendenţilor lui Seth cu cei ai lui Cain. Cf. C. Bădiliţă, *Mitul îngerilor căzuţi*, în *Glafire. Nouă studii biblice şi patristice*, Polirom, Iaşi, 2008, 199-219.

lorificarea unor termeni biblici cheie se produce într-un alt context, care creează asociaţii neaşteptate şi produce efecte diferite de cele originare.

Hieronymus se dovedeşte inventiv în modul în care reuşeşte să realizeze conexiuni între datele experienţei comune şi cele ale textelor biblice. Într-o lungă epistolă dedicată Eustochiei, una dintre discipolele sale care s-a dedicat monahismului, întâlnim o exprimare metaforică mai puţin obişnuită: *Esto cicada noctium. Lava per singulas noctes lectum tuum, in lacrimis stratum tuum riga* (*Ep.* 22, 18.1: *Fii greierele nopţilor. În fiecare noapte spală patul tău şi udă-ţi aşternutul cu lacrimi*). Referinţele la cântul insectei sunt un loc comun în literatura antică, încă de la Homer[15], iar metafora lui Hieronymus ar putea fi interpretată ca un îndemn la rugăciune neîncetată, chiar şi pe timp de noapte, conform recomandării de la *1 Tesaloniceni* 5, 17 (*Rugaţi-vă neîncetat!*); însă, o astfel de interpretare ar ignora conexiunea care se realizează între prima parte a îndemnului, *fii greierele nopţii*, şi cea de-a doua, inspirată din *Psalmi* 6, 6: *Ostenit-am întru suspinul meu, spăla-voi în fiecare noapte patul meu, cu lacrimile mele aşternutul meu voi uda*. În realitate, Hieronymus nu se referă la un greiere obişnuit, ci la cicadă, o insectă despre care vorbeşte Plinius Maior în *Historia naturalis*[16]. Cicada produce prin vibraţia membranei de pe abdomen un sunet apropiat de ţârâitul greierului sau al lăcustei, se hrăneşte cu seva plantelor, de preferinţă din crengile tinere ale copacilor, şi, nu de puţine ori, trecătorii sunt udaţi de substanţa vâscoasă care picură la umbra copacilor. Erasmus din Rotterdam, mult mai aproape de ştiinţele naturale ale antichităţii dar şi de autorul creştin, comentează metafora şi atrage atenţia asupra asocierii Eustochiei cu o cicadă, spunând că aşa cum cicada se hrăneşte cu roua dulce a copacilor, aşa şi fecioara ar trebui să se hrănească cu lacrimi de pocăinţă[17].

O altă observaţie care s-ar putea face în legătură cu metaforele hieronymiene vizează tendinţa accentuată de a transforma termenii preluaţi din domeniul-sursă în simboluri sau în concepte. Acest lucru se explică fie pentru că în discursul religios expresiile metaforice de-

[15] Hom., *Il.* III, 150: „Meşteri ca roiul de greieri ce stând pe copac în pădure / Glăsuie blând şi desfată cu larma lor dulce pădurea" (tr. G. Murnu).

[16] Plin., *HN*, XI, 32.

[17] Erasmus, *Omnes quae extant D. Hieronymus Stridonensis Lucubrationes*, Basel, vol. I, 1537, 151 *apud* R. B. Egan, *Jerome's Cicada Metaphor (Ep. 22.18)*, *CW*, LXXVII/3, 1984, 175-176.

vin de multe ori singurul mijloc de înțelegere a sacrului, cum se întâmplă de pildă în expresia *adevăratul templu al lui Hristos este sufletul credinciosului* (*Christi templum anima credentis est*), fie pentru că aici nu mai prevalează modalitatea de expresie, ci realitatea spirituală reprezentată. Metafora devine astfel un fel de parabolă redusă la esență care se folosește de un domeniu accesibil cunoașterii umane, pentru a descrie o realitate metafizică. Din această categorie de metafore fac parte mai ales cele derivate din domeniul militar. Analogia a fost făcută de la primele reflecții asupra lumii spiritului, când ideile legate de suflet și de importanța desăvârșirii sale și-au făcut loc în lumea creștină. De la început, cultivarea virtuții și renunțarea la impulsurile care ar fi putut afecta această cale au fost privite ca o luptă purtată într-o lume nevăzută, care are legile ei și funcționează în paralel cu cea văzută. Interesantă de analizat este referința la *săgeată,* datorită valorilor diferite de care se bucură în metaforele lui Hieronymus, unde funcționează după o logică dualistă: fecioara este *rănită de săgeata Domnului*, dar și de *săgețile aprinse ale diavolului*; ispitele sunt *săgețile gândurilor*, dar în același timp apostolul Pavel este *săgeata Domnului*. Deși referentul este același, semnificațiile sunt de fiecare dată diferite. Sensurile diferite derivă dintr-o mentalitate străveche, reflectată în Scriptură, conform căreia săgeata este simbolul schimburilor dintre cer și pământ sau dintre lumea văzută și cea nevăzută[18]. Înțeleasă în sens descendent, ea este atribut al puterii divine asemenea trăsnetului, razei de lumină sau ploii care fertilizează[19]. În Vechiul Testament săgeata este simbol al judecății divine. În *Deuteronom* 32, 23 săgețile reprezintă pedeapsa lui Dumnezeu, care se va abate asupra poporului israelit din cauza închinării la idoli și a răzvrătirii lor: *Voi strânge împotriva lor necazuri și voi cheltui asupra lor toate săgețile Mele*. Aceleași conotații se întâlnesc și în *Numeri* 24, 8 și *Zaharia* 9, 14. În *Iov* 6, 4 necazurile care se abat asupra lui Iov sunt numite săgeți: *Pentru că săgețile Celui Atotputernic stau înfipte în mine și duhul meu bea veninul lor*. Imaginea lui Dumnezeu în postura de garant al dreptății și al comuniunii divino-umane poate fi identificată în Scripturi, acolo unde unele versiuni au oferit o traducere interpretativă,

[18] Vd. *DS*, vol. 3, *s.v. săgeată*.
[19] *Ibidem*.

bazată pe tradiția exegetică[20], şi au tradus termenul *arc* cu sensul figurat de *curcubeu* (*Geneza* 9, 13-14: *Pun curcubeul Meu în nori, ca să fie semn al legământului dintre Mine şi pământ*). În textele antice termenul este cel de *arc* (*Sept*. τὸ τόξον μου τίθημι ἐν τῇ νέφελῇ; *Vulg*. *arcum meum ponam in nubibus*). Sfinții Părinți au înțeles termenul *arc* cu sensul său figurat de *curcubeu*, în conformitate cu imaginarul antic, păstrat în majoritatea limbilor romanice. Curcubeul sau arcul cerului devine, aşadar, garant al dreptății divine, al legământului dintre Dumnezeu şi poporul său, iar săgeţile devin instrumente ale judecății divine, cum întâlnim de pildă în *Psalmi* 7, 11-13: *Dumnezeu este judecător drept, tare şi îndelung-răbdător şi nu se mânie în fiecare zi. De nu vă veți întoarce, sabia Sa va luci, arcul Său l-a încordat şi l-a pregătit. Şi în el a gătit unelte de moarte; săgeţile Lui pentru cei ce ard le-a lucrat*. Medievalii au receptat imaginea biblică a lui Dumnezeu în postura de arcaş. Miniaturi italiene dintr-un manuscris din secolul al XII-lea îl înfăţişează pe Dumnezeu în postura de arcaş, alungându-i pe Adam şi Eva din rai cu săgeți[21]. De asemenea, alte miniaturi din acelaşi secol îl înfăţişează pe Dumnezeu ţinând în mâini arcul şi săgeţile[22].

Metafora lui Hieronymus, *iaculo Domini vulnerata*, receptează un alt sens al săgeţilor regăsit în Scripturi (IV *Regi* 13, 17), unde acestea reprezintă puterea, înţelepciunea şi iubirea lui Dumnezeu pentru poporul său. În monahism săgeţile venite din partea lui Dumnezeu se identifică cu dragostea divină.

Interesantă de explicat este şi semnificaţia *săgeții* din metafora în care apostolul Pavel este numit *sagitta domini*. Simbolistica se regăseşte tot în Vechiul Testament, unde oamenii aleşi de Dumnezeu să-I îndeplinească planul divin sunt numişi *fiii tolbei*. Astfel, citim în *Plângerile* lui Ieremia 3, 12-13: *A încordat arcul Său şi m-a aşezat ca ţintă săgeții Sale, trimițând în rărunchii mei pe fiii tolbei Sale*, iar în *Psalmi* 127, 4: *Precum sunt săgeţile în mâna celui viteaz, aşa sunt copiii părinților tineri*. Simbolul săgeții primeşte, aşadar, alte conotaţii, cele ce vizează depăşirea condiției umane de către cei aleşi de divinitate.

---

[20] O interpretare explicită se regăseşte la Sfântul Ambrozie în *De Noe et Arca* XXVII, 103-104: *Arcum hunc irim quidam appellant: sed absit ut hunc arcum Dei esse dicamus* (*PL* 14, 408).

[21] *DS*, loc. cit.

[22] *Ibidem*.

O ultimă observaţie în legătură cu metaforele lui Hieronymus vizează funcţiile pe care le îndeplinesc acestea în epistolele sale. Ele nu mai au o funcţie predominant estetică, ci primesc mai degrabă funcţii cognitive şi performative. Expresii metaforice precum *mireasa lui Hristos este chivotul Legii* (*sponsa Christi arca est testamenti*) sau *o întrecere este pentru muritori această viaţă; aici alergăm spre a fi încununaţi altundeva* (*stadium est haec vita mortalibus: hic contendimus, ut alibi coronemur*) nu mai au rolul de a descrie o realitate palpabilă, ci constituie un mod de cunoaştere a universului sacru. Pornind de la datele experienţei comune, mireasa la nuntă sau întrecerile sportive, astfel de metafore proiectează o lume sacră în care unirea cu divinitatea şi eforturile depuse pentru obţinerea mântuirii sunt înţelese prin analogie. Datorită metaforei domeniul abstract devine ancorat în concret şi poate fi astfel cunoscut.

De asmenea, metaforele lui Hieronymus nu constituie doar un mijloc de cunoaştere, ci au şi un rol performativ. Îndemnurile metaforice de tipul *să întindem pânzele înţelepciunii* (*intellegentiae vela pandamus*), *trebuie întinse velele abstinenţei* (*continentiae vela pandenda sunt*) sau simplele constatări de tipul *îşi făcuse inima biblioteca lui Hristos* (*pectus suum bibliothecam fecerat Christi*) le trezesc destinatarilor dorinţa de a participa la realitatea sacră constituită cu ajutorul metaforei.

În concluzie, metaforele epistolelor lui Hieronymus trebuie privite mai puţin din perspectiva lor estetică, cât mai degrabă din cea a funcţiei lor cognitive şi performative din cadrul unui discurs creştin. Altminteri, faptul că majoritatea metaforelor hieronymiene sunt împrumutate din Scripturi sau îşi află originea în textul biblic, de unde şi caracterul lor de simboluri, determină o concluzie nedreaptă asupra majorităţii metaforelor hieronymiene: multe dintre ele s-ar încadra perfect în ceea ce teoriile moderne numesc astăzi metafore lexicalizate, pentru că le lipseşte ceea ce Aristotel denumea τὸ ξενικόν sau caracter insolit. Studiate însă din perspectiva funcţiilor pe care le au într-un context religios şi a influenţei pe care au exercitat-o de-a lungul timpului, din Antichitate şi până în Renaştere, metaforele lui Hieronymus pot constitui încă mijloace de cunoaştere şi de experimentare a sacrului.

BIBLIOGRAFIE

Izvoare

Aristotel, *Poetica*, traducere, studiu introductiv şi comentarii de D. M. Pippidi, IRI, Bucureşti, 1998.

Aristotel, *Retorica*, traducere, studiu introductiv şi index de Maria-Cristina Andrieş, IRI, Bucureşti, 2004.

Biblia sau *Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, fünfte, verbesserte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2007.

Demetrios, *Tratatul despre stil*, traducere, introducere şi comentariu de C. Balmuş, Iaşi, 1943.

Homer, *Iliada*, traducere de G. Murnu, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1967.

Plinius Maior, *Historia naturalis*, ed. Karl Friedrich Theodor Mayhoff, Teubner, Leipzig, 1906.

Quintilian, *Arta oratorică*, vol. I-III, traducere, studiu introductiv şi note de Maria Hetco, Bucureşti, Minerva, 1974.

Septuaginta id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. Alfred Rahlfs, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979

Bibliografie secundară suplimentară

Adkin, N., *On some figurative expressions in Jerome's 22nd Letter*, *VChr*, 37, 1983, 36-40.

Dictionary of biblical imagery (eds. Leland Ryken, James C. Wilhoit, Tremper Longman III), InterVarsity Press, 1998.

Jäkel, O., *Hypotheses Revisited: The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts*, metaphorik.de 02/2002 (pdf).

Tracy, D., *Metaphor and Religion: The Test Case of Christian Texts*, *Critical Inquiry*, 5/1 [Special Issue on Metaphor], 1978, 91-106.

Vianu, T., *Problemele metaforei şi alte studii de stilistică*, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1968.

Weiss, A. L., *Figurative Language in Biblical Prose Narrative. Metaphor in the Book of Samuel*, Brill, Leiden-Boston, 2006 (*Supplements to Vetus Testamentum* 107).

Williams, M. H., *The monk and the book: Jerome and the making of christian scholarship*, University of Chicago Press, 2006.

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 239-250

ARMA… HABE TUA. L'ULTIMA REGALE CONCESSIONE DI ENEA A LAUSO

Francesco ROSSI*
(Università di Roma 3)

Keywords: *Aeneid*, habe, *Lausus*.

Abstract: *The tenth book of Aeneid tells to the sacrifice of Lausus, the Etruscan King Mezentius' young son, who fights recklessly in a duel with Aeneas in order to defend his wounded father, and he meets his end inexorably (lines 789-832). Aeneas let Lausus hold his own weapons. The act's peculiarity – it is the only time Aeneas does it in the whole Aeneid – is underlined by Virgil renouncing the colloquial expression* habe tibi *for* habe *with the possessive* tua *(*arma*). This special construction will never appear in the other poets after Virgil.*

Cuvinte-cheie: *Eneida*, habe, *Lausus*.

Rezumat: *Cartea a X-a a Eneidei vorbeşte despre sacrificiul lui Lausus, tânărul fiu al regelui etrusc Mezentius, care luptă imprudent într-un duel cu Eneas, cu scopul de a-l apăra pe tatăl său rănit, găsindu-şi sfârşitul implacabil (rândurile 789-832). Eneas permite lui Lausus să utilizeze propriile arme. Caracterul neobişnuit al faptului – aceasta este singura dată în întreaga* Eneida *când Eneas o face – este subliniat de Vergilius prin renunțarea la expresia colocvială* habe tibi *pentru* habe *cu posesivul* tua *(*arma*). Această construcție specială nu va mai apărea la nici un alt poet după Vergilius.*

Il nobile gesto di Enea, che non sottrae le armi a Lauso una volta morto, come avrebbe invece imposto il codice eroico, resta un *unicum* nell'Eneide[1], quasi un segno di riconoscenza per l'altissimo tributo in-

* rossifra@alice.it

[1] Sebbene fosse consolidato il costume di seppellire gli uomini con gli oggetti a loro più cari, come testimonia Servio (*ad Aen*. 10,827 QVIBVS LAETATVS HABE TVA *moris enim fuerat ut cum his rebus homines sepelirentur quas dilexerant vivi*), nell'Eneide sono numerosi i casi in cui avviene il contrario: il vincitore tiene per sé le armi e l'armatura del nemico ormai defunto. Siffatti episodi nel poema virgiliano sono registrati da V. J. Cleary, *To the victor belong the spolia: a study in vergilian imagery*, *Vergilius*, 28, 1982, 15-29.

nocentemente ed incautamente pagato dal ragazzo alla propria *pietas*[2]. L'eccezionalità del comportamento di Enea trova riscontro in scelte sintattiche e stilistiche singolari. Spicca, tra queste, l'imperativo *habe*, hapax nell'intera produzione virgiliana:

10, 827 arma, quibus laetatus, **habe** tua …

L'impiego di *habe* è frequente nel teatro di Plauto, dove compare ben ventisette volte e per lo più in clausola con l'accusativo *bonum animum*, espressione da intendere nel senso di "sta' bene", "buona fortuna"[3].

La formula è in genere pronunciata dal *senex* nell'atto di congedare ed allontanare da lui i più giovani, spesso scapestrati, quasi invitandoli a munirsi di "buon animo" per affrontare le vicissitudini della vita. Così fa, ad es., il *senex* Egione, quando consola il giovane Ergasilo preoccupato per la sorte del suo amico Filopolemo, figlio di Egione:

Capt. 151*sq*. laudo malum quom amici tuom ducis malum,
nunc habe bonum animum …[4]

[2] *Aen*. 10, 811-832. In generale su questo passo e sul personaggio di Lauso, si segnalano T. Stover, *Aeneas and Lausus: killing the double and civil war in Aeneid 10*, *Phoenix*, 65, 2011, 352-360 e R. J. Pogorzelski**,** *The "Reassurance of Fratricide" in the Aeneid*, *AJPh*, 130, 2009, 261-89, 279*ss*.; inoltre J. D. Reed, *Virgil's Gaze, Nation and poetry in the Aeneid*, Princeton, 2007, 38-40.

[3] Lo stesso invito ricorre in Terenzio, sia pure in forma diversa: *Eun*. 81 *sq*. *bono animo es: / accede ad ignem hunc, iam calesces plus satis*; *Haut*. 822 *bono animo es: iam argentum ad eam deferes; Phorm*. 965 *sq*. *bono animo es: / ego redigam vos in gratiam*.

[4] L'espressione è riconosciuta come "a Plautine passage" già da K. Wellesey, *The production Date of Plautus Captivi*, *AJPh*, 76, 1955, 298-305 (301). Impiega la stessa formula anche il *senex* Periplectomeno nel congedare il servo Palestrione in *Mil*. 804*sq*. *non potuit reperire, si ipsi Soli quaerendas dares / lepidioris duas* (scil. *mulieres*) *ad hanc rem quam ego*. <u>*habe bonum animum*</u>; 1011, 1325; cfr. con inversione *Aul*. 192 *tace:* <u>*bonum habe animum*</u>*, Euclio; Cas*. 387; *Mil*. 1011 e 1325. E. Fraenkel nel commentare il passo dei *Captivi*, nota che l'espressione *habe bonum animum*, la quale come una formula apre e chiude (v. 167 *habe modo bonum animum*) il dialogo fra il *senex* ed il giovane Ergasilo, isola la parte di testo che racchiude e fa sì che "Der Dialog ist eben inzwischen nicht von Fleke gerückt" ovvero "il dialogo non faccia un solo passo innanzi in tutto questo frattempo" (*Plautinisches im Plautus*, Berlin, 1922, 111 = *Elementi plautini in Plauto*, Firenze, 1960, trad. it., 105).

Plauto, inoltre, usa l'imperativo *habe* con il dativo *tibi* quando una delle Bacchidi, per togliere di mezzo il vecchio Filosseno che minaccia di 'ingropparla', lo liquida rimettendogli la colpa della sua sconcia proposta e invitandolo a tenerla per sé:

Bacch. 1143 si quam debes, te condono: tibi habe, numquam abs te petam.

L'espressione, con la *variatio* di *habe* nell'esortativo *habeas*, può anche sancire la fine del rapporto fra un uomo ed una donna. Con le parole *tuas res tibi habeas*, ad es., Alcmena nell'Anfitrione 'divorzia' da Giove, che le appare nelle vesti del marito, proprio intimandogli di portar via con sé tutte le proprie cose e di restituirle le sue[5]:

Amph. 928 valeas, tibi habeas res tuas, reddas meas.

Nel *Trinummus* con la stessa formula, ma con il verbo all'imperativo futuro, il giovane Lisitele, riflettendo sulle conseguenze negative del matrimonio, si rivolge ad Amore e gli ordina di allontanarsi, determinando di fatto una 'rottura' del loro rapporto:

Trin. 267 Apage te, amor, tuas res tibi habeto.

Patricia A. Rosenmeyer, in un saggio sull'utilizzo nelle commedie plautine di tematiche divorzili, osserva che nel latino colloquiale la locuzione, più che essere funzionale alla *fictional experience* dell'episodio narrato, indica la separazione tra coniugi[6]. E con questa accezione compare anche sulla bocca dei personaggi di Plauto, enfatizzata dall'invito a portare via con sè tutto ciò che è di proprietà dell'altro.

Già in precedenza E. Costa[7], a proposito del luogo plautino, ricordava che nel mondo romano il modo più informale e sbrigativo per divorziare era quello di lasciare alla moglie un biglietto proprio con la formula *tuas res tibi habeto*. E in tempi più recenti è stato ricono-

[5] Cfr. *Plautus*, *Amphitruo*, ed. by. David. M. Christenson, Cambridge, 2000, 284, nel quale l'editore riferisce che questa formula di divorzio era permessa alle donne sposate *sine manu*.

[6] P. Rosenmeyer, *Enacting the law: Plautus' Use of the divorce Formula on Stage*, *Phoenix*, 49, 1995, 201-217 (206); sulla stessa linea Schumann, *Ehescheindungen in den Komödien des Plautus*, *ZSS*, 93, 1976, 19-32 (19-20).

[7] E. Costa, *Il diritto privato romano nelle commedie di Plauto*, Torino, 1892, 182.

sciuto il suo carattere "legale" nel *Trinummus*[8]. In effetti, in materia di separazione matrimoniale la locuzione è formalizzata nella giurisprudenza antica, a quanto risulta da *Dig*. 24,2,2 (*De divortiis et repudiis*), dove il giurista Gaio decreta: *In repudiis autem, id est renuntiatione comprobata sunt haec verba "tuas res tibi habeto" item haec* "*tuas res tibi agito*"; il marito, all'atto del divorzio, congedava la moglie con queste parole[9].

Cicerone a proposito della separazione di Marco Antonio dalla sua amante Citeride, da lui evidentemente considerata alla stregua di una moglie, testimonia che la norma era già presente nelle XII tavole[10]:

> *Phil*. 2, 69 illam (*sc*. Cytheridem) suam suas res sibi habere iussit ex duodecim tabulis, claves ademit, exegit.[11]

L'oratore impiega la locuzione anche in ambito non matrimoniale, quando, rinfacciando all'avido Verre le ruberie perpetrate in Sicilia, lo invita perentoriamente a tenersi pure le Canefore, statue di poco valore, ma a restituire i simulacri degli dèi che aveva rubato:

> *Verr*. 2, 4 tibi habe Canephoros, deorum simulacra restitue[12].

---

[8] E. Segal, *The purpose of the Trinummus*, *AJPh*, 1974, 252-254 (256), seguito da E. Karakasis, *Legal language in Plautus with special reference to "Trinummus"*, *Mnemosyne*, 56, 2003, 194-209 (197).

[9] In generale, sul divorzio nella Roma antica, cfr. C. Fayer, *La familia romana. Parte terza. Concubinato, divorzio, adulterio*, Roma 2005, 55-188 (60-65, con bibliografia) la quale osserva: "nessuna formalità era prevista per la creazione del vincolo matrimoniale, nessuna formalità richiedeva il suo scioglimento; tuttavia le fonti ricordano frequentemente delle formule che si usavano per manifestare la volontà di divorziare come appunto '*tuas res tibi habeto*' " (60-61).

[10] A proposito di questo passo B. W. Frier and T. A. J. McGinn, *A casebook on roman family law*, Oxford, 2004, 164, riconoscono l'antichità della formula; vd. anche W. L. Burdick, *The Principles of Roman Law and Their Relation to Modern Law*, Clark, 2004, 236 e A. Dosi, *Eros – L'amore in Roma antica*, Roma, 2008, 49. Giustamente J. T. Ramsey, *Cicero, Philippics* I-II, ed. by J. T. Ramsey, Cambridge 2003, 259, fa notare che *tuas res sibi habere* rientra nel "formal language of *repudium*".

[11] Questo il testo di F. Schöll, *M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Orationes in M. Antonium Philippicae* rec. F. S., *Lipsiae* 1918, *ad loc*. Diversa la punteggiatura adottata dalla maggior parte degli editori (*iussit, ex duodecim tabulis claves ademit, exegit*). Soltanto C. Fayer, *op. cit*., 62 ss., si sofferma su questo duplice modo di interpunzione, questione della quale io mi occuperò in altra sede.

L'espressione ciceroniana non sembra aver interessato gli esegeti ad eccezione di Vittorio Brugnola, il quale, proprio commentando il passo, collega *tibi habe* all'antico testo delle XII Tavole[13].

Habe tibi ricorre anche nel celebre carme proemiale di Catullo, il quale, licenziando il *libellus* per dedicarlo a Cornelio, invita l'amico ad accoglierlo con benevolenza, per quanto minima cosa:

1,8 … habe tibi quidquid hoc libelli.

Habe tibi contribuisce a rimarcare la professione di modestia del poeta, implicita già nel deprezzativo *meas…nugas* del v. 3[14]. La funzione di *habe tibi*, tuttavia, non si esaurisce in questo: l'espressione, pur restando nell'ambito della lingua colloquiale, coerente con la spinta affettiva della dedica, scivola nell'accezione tecnico-legale di origine, giacché il rapporto che si instaura fra Catullo donatore e Cornelio beneficiario del dono, riproduce quello tra un creditore e un debitore che "accetta ufficialmente la proprietà dell'oggetto donato e così … diventa patrono del *libellus*"[15].

Alfonso Traina, soffermandosi su *tibi*, definisce *ethicus* il pronome personale usato in contesti colloquiali o spregiativi (quali quelli finora esaminati), e osserva giustamente che esso "esprime la partecipazione affettiva di chi parla o di chi ascolta a quanto viene enunciato"[16]. Il Palmer precedentemente evidenziava che l'uso del *dativus*

[12] Sull'impiego di *tuas res habeto* e sim. cfr. S. Treggiari, *Roman Marriage, Iusti coniuges from the time of Cicero to the time of Ulpian*, Oxford, 1993, 23-28. La studiosa nell'uso di Cicerone, da lei dichiaratamente ricondotto al dettato delle XII tavole, vede il consolidamento dell'uso arcaico nella pratica corrente, a differenza di altre formule delle XII Tavole cadute in disuso. In precedenza dello stesso parere O. Robleda, *Il divorzio in Roma prima di Costantino*, in *ANRW*, 14, 1982, 347-390 (358).

[13] M. T. Cicerone, *Actio secunda in Verrem* (4), comm. V. Brugnola, Torino, 1899, *ad loc.* 18.

[14] C. J. Fordyce, *Catullus*, Oxford, 1961, *ad loc.* 86.

[15] F. Bellandi, *Lettura dei carmi 1, 16, 36, 95*, in Id., *Lepos e Pathos. Studi su Catullo*, Bologna, 2007, 97-141 (103-105). Corretta anche l'analisi di W. Fitzgerald, *Catullus and the Reader: the erotics of Poetry*, *Arethusa*, 25, 1992, 419-423, per il quale *habe tibi* va inteso in senso sia legale che colloquiale.

[16] A. Traina, T. Bertotti, *Sintassi normativa della lingua latina*, Bologna, 1998, 92; precedentemente cfr. Leumann-Hoffmann-Szantyr, *Lateinische Grammatik, Zweiter Band Syntax und Stilistik*, München, 1965, 93-94 che annovera questo *tibi*

ethicus nella lingua colloquiale, soprattutto nel caso di pronomi di seconda persona, serviva a segnalare il coinvolgimento fisico ed emotivo della persona nell'azione, cosicchè "chi parla aggancia, per così dire, l'ascoltatore e lo attrae nell'orbita dell'azione, si assicura il suo interesse e la sua simpatia"[17].

Sebbene anche nel passo virgiliano si compia un atto di separazione, di Enea vincitore dalle armi di Lauso vinto, è evidente che l'uso della formula nel poeta non può essere assimilato al suo impiego in Plauto, in Catullo e in Cicerone, dove nella cessione è implicito il concetto di un passaggio di proprietà che comporta necessariamente una separazione. Nelle *Bacchides* uno dei due coniugi concede, separandosene, beni materiali all'altro; nel carme il poeta si distacca dal suo *libellus*, da intendere come vettore della sua poesia, oltre che oggetto bello levigato e lussuoso; anche Verre, infine, dovrà rinunciare ai sacri simulacri degli dei.

Al contrario, in Virgilio *habe tua* nel contesto solenne dell'omaggio reso da Enea a Lauso, come segno imperituro del suo nobilissimo sacrificio, perde l'arcaismo 'formulare' evidente nell'uso plautino e ciceroniano, ma si sottrae anche alla dimensione colloquiale che la connota in Catullo[18].

La speciale intensità della scena, tuttavia, non dipende solamente dal sintagma *habe tua*. Alla suggestione poetica concorre, infatti, anche la posposizione del possessivo *tua* rispetto al sostantivo *arma*.

10, 827 arma, quibus laetatus, habe tua …

L'ampio iperbato, *arma… tua*, si configura come strategia stilistica di indubbio pathos, al pari di quel *fallit te incautum pietas tua* (v. 812) che chiudeva enfaticamente la prima parte dell'apostrofe di Enea.

Il richiamo a distanza tra le due espressioni si conferma anche nella struttura metrica:

---

nei *symapthetischen Dativs* legati spesso ad un verbo, citando come esempio il *habe tibi* plautino, sopra riportato (p. 217).

[17] L. R. Palmer, *The Latin language*, London, 1968, 296 (= *La lingua latina*, trad. it., Milano, 2002, 358).

[18] Già C. J. Harrison nel suo commento al verso (*Aeneid 10,* with Introduction, Translation, and Commentary by S. J. H., Oxford 1991), p. 269, osservava che l'eccezionalità del privilegio accordato da Enea a Lauso è evidenziata sul piano stilistico proprio dalla *variatio* di *habe tibi* in *habe tua*.

812 fallit te incautum | pietas tua || nec minus ille

827 arma, quibus laetatus, | habe tua || teque parentum

In entrambi i casi, la posposizione del possessivo *tua* rispetto al sostantivo di riferimento, *pietas*/*arma*, determina il collocamento dell'aggettivo come ultimo bisillabo non accentato prima della dieresi bucolica.

Efficace, a tal proposito, è l'analisi, seppur datata, del Perret, il quale stabiliva che il raro uso della dieresi nella poesia latina è determinato dal fatto che si evita il più possibile la collocazione di parola debole (perlopiù bisillabo con due brevi) alla fine del quarto piede[19]. Il ricorso alla dieresi bucolica insomma sarebbe una operazione di pura eleganza stilistica che enfatizza ancora di più l'eccezionalità dei termini che sono prima e dopo la dieresi. In effetti, il lascito concesso da Enea a Lauso deroga dalla norma[20] al pari della sofferenza provata dall'eroe troiano nell'uccisione del giovane. Servirà inoltre sottolineare che il v. 827 con il possessivo *tua* posto come bisillabo pirrichio (˘˘) prima della dieresi si distingue nel ritmo dai normali esametri virgiliani giacché, in virtù di quella pausa, concentra l'intonazione sull'*habe tua*. La clausola bipartita che chiude il verso, *tēquĕ părēntum*, composta da un bisillabo seguito da un trisillabo, è la più comune dopo una dieresi bucolica[21]. Essa in contesto epico si preferisce ad una clausola tripartita del tipo *si bona norint* (Verg. *Georg*. 2, 458*sq*. *O fortunatos nimium sua si bona norint / agricolas*) dal valore estremamente emozionale (vd. v. 812)[22] e ben si adatta alla ufficialità del gesto dell'eroe troiano. Quel gesto, come emerge dal contrasto con episodi del poema in cui le armi del guerriero ucciso restano al vincitore,

[19] J. Perret, *Ponctuation bucolique et structure verbale du IVe pied*, *REL*, 34, 1956, 146-158. Nota, ma non spiega le peculiarità che apporta la dieresi ad *Aen*. 10, 827, G. Highet, *Speech and Narrative in the Aeneid*, *HSCP*, 78, 1974, 189-229 (211).

[20] Cfr. p. 215, n.1.

[21] Cfr. sull'argomento L. Ceccarelli, *Contributi per la storia dell'esametro latino*, Roma, 2008, 95 ed anche J. Soubiran, *Intremere omnem et si bona norint. Recherches sur l'accent de mot dans la clausule de l'hexamètre latin*, *Pallas*, 8, 1959, 23-56.

[22] Sul valore emozionale delle clausole esametriche dopo dieresi bucolica si veda R. Lucot, *Ponctuation bucolique, accent et émotion dans L'Enéide*, *REL*, 43, 1965, 261-274.

non solo infrange il codice di guerra, ma contravviene anche al dettato del fato, secondo il quale tutti coloro che indossano le armi della loro vittima vanno incontro a morte certa[23].

Esemplare è il caso di Eurialo che durante la spedizione notturna nel campo dei Rutuli, dopo aver ucciso Ramnete sottrae le falere ed il balteo, ma proprio con quelle spoglie addosso muore a sua volta (9, 359-362)[24]. Anche a Turno è fatale indossare il balteo rubato a Pallante: Enea, infatti, riconoscendo sulle spalle del re rutulo la spoglia dell'amico, non esita ad ucciderlo, vendicando in tal modo la morte del ragazzo (10, 495-500). Appare chiaro a questo punto che l'eroe troiano, in quanto destinato dagli dèi a sconfiggere Turno, sfugge all'irrevocabilità del fato prevista di norma per un'azione come la sua.

L'espressione virgiliana *habe… tua*, così altamente regale nell'episodio di Lauso, non avrà ulteriori riscontri letterari, soppiantata dalla formula *tibi habe/habeto* di stile colloquiale, che peraltro compare raramente in poesia[25]. E' il caso di Marziale 2,10,4:

hoc tibi habe totum, Postume, dimidium.

Marziale invita con sarcasmo l'amico Postumo, a quanto pare un *fellator*[26], che era solito baciarlo a mezza bocca, a tenere per sé

[23] N. Hornsby, *The armour of the slain*, *PhQ*, 45, 1966, 347-358: "on the occasions in the Aeneid, men put on armor of a slain victim, and in each istance the man dies".

[24] Stesso destino è quello di Corebo (*Aen*. 2, 387-91), il giovane troiano che, dopo aver ucciso e spogliato delle sue armi il danao Androgeo, muore nel tentativo di difendere l'amata Cassandra. Sull'episodio di Eurialo cfr. il commento di P. Hardie, *Virgil. Aeneid Book IX*, ed. by P. Hardie, Cambridge. 1994, *ad loc*., 138.

[25] L'uso si riscontra anche in prosa: Sen. rhet. *suas*. 1,6, ma soprattutto *contr*. 2,5, 9 *res tuas tibi habe*; Quint. *decl*. 262 *tunc repudiatam tu credis uxorem, cum res suas sibi habere iussa est*?, in riferimento ad una moglie che, in segno di ripudio, è stata invitata a portare via le sue cose dal tetto coniugale; infine, in Apul. *met*. 5, 2 *confestim toro meo divorte tibique res tua habeto*, dove Psiche ricorda le parole con le quali Amore adirato con sé stesso per aver trasgredito il volere divino guardandola alla luce di una candela, la allontana dal letto nuziale. Correttamente J. Osgood, *Nuptiae iure civili congruae, Apuleius' story of Cupid and Psyche and the Roman law of marriage*, *TAPhA*, 2006, 136, 415-441 (422 *ss*.), rileva che l'espressione *habe tibi tuas res* continua ad identificare la formula di divorzio ancora nel II sec. d.C., epoca in cui vissero Apuleio e Gaio, estensore della parte del Digesto *de repudiis*.

[26] Lo era chi usava molto profumo per cancellare il repellente odore che secondo gli antichi derivava dalla pratica dalla *fellatio*.

quei baci, pur solo accennati: il *tibi habe* rimarca chiaramente il senso di ripulsa del poeta[27].

L'espressione *tibi habe* è usata in un contesto lontano dalla solennità che il passaggio da *tibi* a *tua* le aveva conferito in Virgilio. Persiste certo nell'epigramma l'idea della separazione, ma di una separazione assimilabile piuttosto a quella del *senex* dal giovane scapestrato in Plauto e di Verre dai *simulacra deorum*. In Marziale la locuzione *tibi habe*, usata nel contesto basso, colloquiale e ironico delle *avances* di Postumo, si colora per giunta di una pruriginosa ambiguità assente nelle sue precedenti attestazioni[28].

Su altro registro si colloca il *tibi habe* dell'epigramma 10, 51, nel quale Marziale elogia la vita lontano da Roma. Il poeta immagina che Faustino, dedicatario dell'epigramma, chieda all'amico Quirino di rendergli la tranquillità del suo paese d'origine e di tenersi pure le bellezze di una caotica Roma:

10, 51, 16 quae tua sunt, tibi habe: quae mea, redde mihi.

L'espressione *tibi habe*, rafforzata dalla relativa *quae tua sunt*, rappresenta efficacemente il fermo intento di Faustino di liberarsi di Roma, quasi di "divorziare" dal caos della città per tornare all'amata campagna.

Solo Maria Salanitro, a quanto pare, associa correttamente questo verso all'uso arcaico dell'espressione in materia di separazione matrimoniale: *quae tua sunt tibi habe* corrisponderebbe, infatti, a *tuas res tibi agito*, espressione giuridica conservata da Gaio. La studiosa ritiene, però, che "la formula doveva essere ampliata con parole analoghe a quelle che costituiscono la seconda parte del pentametro che chiude l'epigramma (*quae mea, redde mihi*)"[29]. A mio avviso, invece, il verso così costruito segna una netta demarcazione rispetto al modello virgiliano. Marziale, infatti, all'accusativo *tua* sostituisce il dativo *tibi*, che risulta logicamente superfluo; ma la scelta non è casuale, come dimostra la seconda parte del verso, dove, in parallelo con la prima, compaiono in successione sia l'aggettivo neutro sia il dativo pronominale.

[27] Cfr. Martial, *Epigrams*, Book two, edited with Introduction, Translation and Commentary by Craig A. Williams, Oxford 2004, *ad loc.*, 57: "*habe tibi*: a fairy direct express of rejection".

[28] Cfr. *ibid.*, 56-57.

[29] M. Salanitro, *Versi controversi e versi ignorati di Marziale*, *Maia*, 59, 2007, 483-511 (500-501).

Omettere i dativi sarebbe stata, dunque, una effrazione del modello di origine giurisprudenziale, alla quale Marziale evidentemente non ha inteso arrivare. Anche in questo verso, infatti, l'espressione *habe tibi* rivolta a Quirino, coerentemente con l'uso arcaico indica, nel contesto colloquiale, un distacco, quasi la risoluzione di un vincolo, il quale non è affatto assimilabile al drammatico, definitivo distacco di Enea dalle spoglie di Lauso morto[30].

Sulla stessa linea si attesta l'uso di *tibi habe* in Giovenale. Nella terza satira Umbricio, un vecchio amico del poeta, *cliens* come lui, disgustato dalla corruzione di Roma, spiega in un lungo monologo perché abbia deciso di ritirarsi in campagna, presso Cuma. A Roma, dice Umbricio, è impossibile vivere se si è onesti: bisogna addirittura pagare affinché due "nobili" del tempo quali Cosso e Veientone rivolgano la parola ai tanti *clientes* che popolano le loro abitazioni. Addirittura questi sono costretti a comprare le focacce che i servi dei due cucinano quotidianamente in onore dei Lari, facendo crescere così il *peculium* degli scaltri domestici. Giovenale contini pure a comprare quelle focacce nel caso in cui voglia seguitare a vivere da *cliens* – dice Ubricio –, si tenga pure per sé tutta la collera che deriva da questa scelta:

> 3, 187*sq*. Plena domus libis venalibus: accipe et istud
> fermentum tibi habe

La maggior parte dei commentatori si sofferma solo in generale sul personaggio di Umbricio[31] e su questo suo lungo monologo che copre la parte centrale della satira. Soltanto J. D. Duff[32] scende nel

---

[30] Nulla a riguardo né nel recente L. Spisak, *The Pastoral Ideal in Martial, Book 10*, *CW*, 95, 2002, 127-141 né in *Marcus Valerius Martialis, Epigrammaton Liber decimus* von G. Damschenund, A. Heil, Frankfurt am Main, 2004, 200, dove si sottolinea solo il chiasmo fra *tibi habe* e *redde mihi*; per la formula *tibi habe* in Marziale, cfr. anche 2, 48, 8 *et thermas tibi habe Neronianas*; 8, 37, 3 *tibi habe, Polycharme, tabellas*; 13, 53, 2 *et cocleas tibi habe*.

[31] Cfr. i recenti Erin K. Moodie, *The Bully as Satirist in Juvenal's Third Satire*, *AJPh*, 133, 2012, 93-115, nel quale Umbricio è definito "bullo, prevaricatore"; C. Littlewood, *Poetry and Friendship in Juvenal's Twelfth Satire*, *AJPh*, 128, 2007, 389-418; V. Baines, *Umbricius' Bellum Ciuile: Juvenal, Satire 3*, *G&R*, 50, 2003, 220-237 e F. Jones, *Performance in Juvenal*, *Latomus*, 60, 2001, 124-134 (128), nel quale Umbricio viene definito "a figure of fun".

[32] *D. Iunii Iuvenalis Saturae* XIV, ed. by J. D. Duff, Cambridge, 1914, 159; Gli fa eco Alba Claudia Romano, *Irony in Juvenal*, Hildesheim-New York, 1979, 93, la quale riprende *ad verbum* le parole di Duff.

particolare di questi versi e definisce *tibi habe* una "rude form of refusal" che sottolinea la falsa e dovuta generosità del cliente nel comprare le focacce ai domestici. Concorda con lui più di recente Susanna Morton Braund, la quale conferma *tibi habe* come formula di rifiuto "impolite", cioè rude, sconveniente[33]. In effetti, questa formula sancisce il distacco di Umbricio dalle abitudini dei *clientes* che vivono nell'Urbe e che Giovenale rappresenta, abbandonando definitivamente la rabbia che giornalmente era costretto a provare a Roma e che ora cede volentieri all'amico Giovenale.

Lo stesso valore di *tibi habe* si riscontra anche nella quinta satira:

> 5,117*sq*. "Tibi habe frumentum" Alledius inquit
> "O Lybie, disiunge boves, dum tubera mittas"

Qui Giovenale sottolinea la difficile vita dei *clientes* a Roma. Egli pronuncia un lungo *lògos aprotreptikòs*, un discorso di dissuasione, nei confronti di Trebio. Questi, un *cliens* per l'appunto, quando viene invitato dal suo *patronus* a banchetto è costretto a mangiare cibi diversi da quelli del suo protettore, come malsani pesci tiberini coperti di macchie poiché vissuti vicino alla Cloaca o anguille putrescenti. I versi sopracitati sono messi in bocca da Giovenale ad un ricchissimo ghiottone ammesso a convito, Alledio, il quale si rivolge alla *Lybia*, regione che allora inglobava tutta la parte settentrionale dell'Africa ad Ovest dell'Egitto, intimandole di sciogliere i buoi e non produrre più *frumentum*, i cereali che essa forniva a Roma, pur di continuare a fornire i tartufi, delizia sopraffina per i palati dei Romani più ricchi.

Tutti i commentatori del verso rimandano al precedente 3, 188 *fermentum tibi habe*[34]. In effetti si tratta dell'invito rivolto a Giovenale e alla Libia, ad assumersi il peso, nel primo caso della rabbia, nell'altro della consuetudine di produrre i cereali. Questo implica al tempo stesso la presa di distanza di Umbricio dal *fermentum* del poeta e di Alledio dal *frumentum* libico, cui preferisce di gran lunga i tartufi della stessa terra. Da non trascurare è l'assonanza tra *fermentum* e *frumentum* che, a mio parere, rafforza a distanza l'idea di allontanamento rispettivamente da Umbricio e da Alledio di quanto li infastidisce. Con que-

[33] Juvenal, *Satires*, Book I, ed. by Susanna Morton Braund, Cambridge, 1996, 206.

[34] Cfr Duff, *op. cit*., 205; Braund, *op. cit*., 296.

ste due attestazioni si conclude, a quanto pare, l'impiego in poesia della formula *tibi habe* nella letteratura latina.

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 251-274

'*SANCTORUM QUICUMQUE LEGIS VENERARE SEPULCRUM*': FORME DI COMUNICAZIONE EPIGRAFICA IN ETÀ TARDOANTICA

Paola DE SANTIS*
(Università di Bari A. Moro)

Keywords: *inscriptions, Roma, cult of the saints, late antiquity, communication, memory*.

Abstract: *The analysis of the intricate relationship between the productive process of a text and its eventual recipient is possible even through the consideration of specific phenomena, such as forms of devotion and processes of institutionalization of martyrial cult. The epigraphic documentation of Rome – devotional graffiti, epitaphs and dedicatory inscriptions – is an ideal instrument for the history of a 'sacred area'. It allows to observe some particular aspects of communication (reception modes, readability, comprehension) in relation with development and consolidation of a collective and identitarian memory.*

Parole-chiave: *iscrizioni, Roma, culto dei santi, tarda antichità, comunicazione, memoria*.

Riassunto: *È possibile esaminare il complesso rapporto tra il processo di produzione di un testo e l'eventuale ricevente anche attraverso l'analisi di specifici fenomeni, come quello connesso alle forme di devozione e ai processi di istituzionalizzazione del culto martiriale. La documentazione epigrafica di Roma – graffiti devozionali, iscrizioni funerarie e dedicatorie – costituisce uno strumento privilegiato per la storia di un"area sacra'; essa permette di osservare alcuni aspetti relativi la comunicazione (modalità di ricezione, leggibilità, comprensione) in relazione ai processi di formazione e consolidamento di una memoria identitaria e collettiva.*

Cuvinte-cheie: *inscripții, Roma, cultul sfinților, antichitatea târzie, comunicare, memorie.*

Rezumat: *Analiza complicată a raportului complex dintre procesul de producere a unui text şi eventualul destinatar al acestuia este posibilă chiar şi prin luarea în considerare a unor fenomene specifice, cum ar fi formele de devoțiune şi*

* paola.desantis@uniba.it

procesele de instituționalizare a cultului martirilor. Documentația epigrafică de la Roma – graffiti devoționali, inscripții funerare şi dedicatorii – este un instrument ideal pentru istoria unui "spațiu sacru". Aceasta permite să se observe unele aspecte particulare ale comunicării (modalități de receptare, lizibilitate, înțelegere), în legătură cu procesele de formare şi consolidare a unei memorii colective şi identitare.

Il rapporto tra il processo di produzione di un testo, il suo emittente e l'eventuale ricevente è estremamente articolato e complesso; un aspetto specifico di tale complessità è connesso alle forme di devozione e ai processi di istituzionalizzazione del culto martiriale[1]. Tale fenomeno emerge in maniera particolarmente evidente nella documentazione epigrafica di ambito romano che, da diversi punti di vista, costituisce un *unicum* nel panorama delle testimonianze relative ai fenomeni devozionali in età tardoantica. La varietà funzionale delle iscrizioni – graffiti devozionali, iscrizioni funerarie e dedicatorie – costituisce uno strumento privilegiato, e in alcuni casi unico, per la storia di un'"area sacra' permettendo di osservare i fenomeni relativi ai processi di sacralizzazione degli spazi da diversi punti di vista[2].

I parametri interpretativi attraverso cui si cercherà di leggere alcuni aspetti relativi la comunicazione documentati da questo tipo di iscrizioni riguardano le modalità di ricezione proiettate in una dimensione non solo individuale, ma anche condivisa, in cui entrano in gioco le forme materiali del contesto monumentale e del testo esposto, il grado della sua effettiva leggibilità e la relativa comprensione dei contenuti. Tutti questi elementi risultano fortemente intrecciati ai processi culturali di formazione e consolidamento di una memoria identitaria e collettiva che nel culto dei santi trovano percorsi privilegiati di diffusione[3].

[1] Il presente contributo è stato presentato nel corso della XVI Settimana di Studi tardoantichi e romanobarbarici *Strumenti e forme della comunicazione tra tarda antichità e altomedioevo* (Monte Sant'Angelo, 9-13 settembre 2013); colgo l'occasione per ringraziare Giorgio Otranto e Immacolata Aulisa che mi hanno offerto l'opportunità di confrontarmi in quella sede su temi di estremo interesse.

[2] De Santis 2010, 6.

[3] Su questo tipo di approccio analitico applicato al culto dei santi cfr. il volume di Diefenbach 2007 (per l'impostazione storiografica e metodologica dell'opera, 1-37, in part. 17-18, 23-28).

1. Comunicazione come forma di trasmissione di una memoria individuale (e collettiva)

I graffiti devozionali tracciati sulle strutture e negli ambienti in prossimità delle memorie e delle tombe martiriali[4] trasmettono messaggi quasi esclusivamente di carattere personale, in cui le invocazioni e le preghiere sono rivolte ai santi eponimi del santuario e in alcuni casi più genericamente, agli *spirita sancta* o *spirita sancta martyres*[5]. Nel testo si esplicita il nome del richiedente, che nella maggior parte dei casi è anche l'esecutore materiale del graffito, e si utilizzano forme verbali quali *petere*, *rogare*, *habere in mente* per esprimere l'invocazione[6].

[4] Le prime testimonianze, rivolte alla memoria congiunta di Pietro e Paolo, sono riferibili alla *memoria apostolorum* sulla via Appia (metà III-inizi IV sec.; ICVR V, 12907-13096; da ultimo Felle 2012 con bibliografia precedente); tra la fine del III e i primi decenni del IV sec. si collocano i graffiti tracciati sul cd. muro G, connesso all'edicola che monumentalizzava la memoria funeraria di Pietro in Vaticano, in cui ricorrono esclusivamente i nomi dei visitatori (da ultimo Carletti 2008a, 74-76, 270-271 con bibliografia precedente). Come è noto, in entrambi i casi, le aree interessate erano di carattere subdiale. Ad una fase successiva, da mettere in relazione con il progressivo aumento della frequentazione dei sepolcri martiriali innescato dagli interventi damasiani nella seconda metà del IV secolo, si riferisce la documentazione proveniente dai cimiteri ipogei di: Callisto (seconda metà IV-V sec.; *ICVR* IV, 9520-9524, 9532-9533, 9543-9545; Carletti 2008a, 92, 275; Spera 2004b, 42-43 con bibliografia), s. Sebastiano-regione 'ex-vigna Chiaraviglio' (seconda metà IV-inizi V sec.; Carletti 2002b, 38-47; Carletti 2008b), Priscilla (IV-V sec.; *ICVR* IX, 24843-24844, 24845-24858, 25380, 25410; Giuliani 2006, 267 con bibliografia), ss. Marcellino e Pietro (fine IV-V sec., *ICVR* VI, 15939, 15954-15956, 15958-15964, 16073, 16794; Guyon 1987, 348, 406, 430-431; Carletti 2003, nota 11; Carletti 2008a, 281), Pretestato (non posteriore al V sec.; *ICVR* V, 13878.3; Spera 2004a, 312), s. Ippolito (individuati sulle strutture relative alla basilica *ad corpus* ipogea realizzata durante il pontificato di Vigilio [537-555]; *ICVR* VII, 19940-19941, 19942a; Nuzzo 2005, 74). Per semplificare l'apparato critico, si è scelto di indicare il numero *ICVR* senza la scansione interna del codice sottoprogressivo, pur nella consapevolezza che l'edizione *ICVR* – in alcuni casi – raggruppa con un singolo numero graffiti tardoantichi e altomedievali (cfr. http://www.edb.uniba.it/ anche per graffiti non presenti in *ICVR*). Sui percorsi di visita nei complessi cimiteriali ipogei in età tardoantica e altomedievale vd. Fiocchi Nicolai 1995.

[5] *ICVR* IV, 9522, 9533; V, 12975; Carletti 2002a, 333; Felle 2012, 493. L'espressione *spirita sancta* può essere riferita anche a semplici defunti; Guyon 1987, 348-349; Carletti 1997a, 149; Carletti 2008a, 275; Felle 2012, 493 nota 106.

[6] Sono frequenti anche formule genericamente augurali/acclamatorie costruite con il nome del visitatore ed espressioni come *vivas* e *vivas in deo*. Carletti 1997a, 148-149; Carletti 2002a, 332-334; Carletti 2002b, 38-48; Carletti 2008a, 74-77, 90-93, 266-271; Carletti 2008b, 142-144; Felle 2012, 493-497.

Pur essendo assolutamente prevalente in queste iscrizioni l'espressione di una comunicazione 'esclusiva' tra gli scriventi e i santi intercessori, da alcune testimonianze emerge comunque la consapevolezza del valore di queste scritte in quanto 'esposte', quindi – almeno concettualmente – leggibili, e una sorta di 'condivisione collettiva' della scrittura.

Il primo aspetto è documentato, anche se in maniera molto sporadica in età tardoantica[7], dalla sopravvivenza delle formule di 'appello al lettore' che presuppongono – forse solo idealmente – un pubblico di lettori con cui condividere, anche a distanza, l'esperienza della preghiera e la necessità del ricordo[8].

Il coinvolgimento di più persone nella formulazione di questi testi estemporanei emerge dalla pratica della 'delega di scrittura' ad un singolo esecutore (ὑπογραφεύς) documentata dalla presenza di elementi onomastici diversi nella stessa iscrizione; sulla base dei dati disponibili relativi all'età tardoantica, tale fenomeno sembra emergere in maniera particolare nei graffiti della *memoria apostolorum* sulla via Appia (Figg. 1-2)[9]. Come è stato recentemente sottolineato, questa pratica, piuttosto che essere connessa all'incapacità scrittoria di alcuni, è da collegare ad un modo 'collettivo' o 'di gruppo' di vivere la visita, confermato anche dalle modalità di frequentazione di questo monumento, che per caratteristiche e funzionalità, rimane un *unicum* nell'ambito cronologico di riferimento[10]. In questa stessa direzione devono essere interpretate le espressioni che denunciano, appunto,

[7] Un'unica attestazione nei graffiti della *memoria apostolorum*: *ICVR* V, 12980: *X kal(endas) iulias/ Pa`u´le Petre in mente/ habete Sozomenum/ et tu qui leges*; Felle 2012, 494.

[8] Tali formule risultano molto più attestate nei proscinemi altomedievali, soprattutto nelle forme come *tu qui legis ora pro me*, *rogo vos*; Carletti 1995a, 76-78; Carletti 1995b, 210-211; Carletti 2002c, 552-553; Carletti 2012, 683. Cfr. anche Petrucci 1969, 162; Petrucci 1995, 39-40; Carletti 2002a, 340-343 dove si sottolinea in maniera più netta la valenza strettamente personale dei graffiti altomedievali, non destinati ad un pubblico di lettori. Certamente rimane il dato oggettivo connesso alla natura dei contesti monumentali di riferimento caratterizzati, il più delle volte, da spazi ristretti e privi di luce, che non consentivano una effettiva leggibilità delle scritte estemporanee, spesso sovrapposte in complessi palinsesti.

[9] Carletti 1997a, 149. Lo stesso fenomeno riveste un diverso significato nei proscinemi altomedievali – soprattutto quelli rinvenuti nel santuario di s. Michele sul Gargano –, dove l'apporto degli ὑπογραφεῖς è da ricondurre all'attività di professionisti che prestavano le loro competenze a chi non aveva – o non ne aveva a sufficienza – capacità scrittoria; Carletti 1995b, 221; Carletti 1997b, 84-86.

[10] Felle 2012, 490.

un legame di gruppo come *cum suis*, *cum omnibus*, *omnes nos*, *pro nobis omnibus*; in questi testi il soggetto è costituito da un '*nos*' che raggruppa persone accomunate da legami, non sempre esplicitati, di tipo familiare, di appartenenza alla comunità, di amicizia[11]. In uno spazio come quello della *memoria apostolorum* (Fig. 1), costituito da un piccolo cortile scoperto dotato di portici e sedili, sembra che i visitatori, spinti da motivazioni devozionali forse ancora circoscritte in un ristretto ambito familiare o di gruppo, condividano una memoria personale, legata alla propria vita e/o ai propri morti, compiendo gesti fortemente aggregativi, come la consumazione di pasti funebri (*refrigeria*) o anche l'apposizione di una scritta per 'segnare' indelebilmente il proprio passaggio[12].

Per meglio contestualizzare questi comportamenti, si può forse recuperare il concetto di 'memoria comunicativa', proposto dagli studiosi di antropologia culturale, secondo cui esiste uno spazio del ricordo generazionale, trasmesso e incarnato dagli stessi protagonisti di quella memoria; dunque un ricordo 'biografico' basato proprio sull'interazione sociale, sulla quotidianità, su una struttura informale e spontanea[13].

2. Comunicazione finalizzata alla creazione e alla trasmissione di una memoria collettiva

In questa modalità comunicativa rientrano le iscrizioni di apparato 'esposte'[14], con funzione dedicatoria e onoraria, nell'ambito di spazi monumentalizzati connessi ai sepolcri martiriali. Gli *elogia mar-*

[11] Felle 2012, 490-492 con ampia e dettagliata indicazione della relativa documentazione; cfr. anche note 97 e 98 per attestazioni simili in altri contesti monumentali romani. Come è noto, nei proscinemi altomedievali questo aspetto scompare del tutto e si formalizza una struttura mononucleare, tipica delle sottoscrizioni documentarie, con il *nomen singulum* spesso preceduto da una croce e dall'*ego*; Carletti 1995b, 210-211; Carletti 2002a, 341-342; Carletti 2008a, 94-95.

[12] Per quanto riguarda l'analisi del contesto monumentale vd. da ultima Nieddu 2004, 83; Nieddu 2009, 7-13 con bibliografia precedente. Per alcune riflessioni sul tipo di frequentazione in rapporto alla documentazione epigrafica cfr. anche Felle 2012, 495-498 e Diefenbach 2007, 26-27, 43-80.

[13] Assmann 1997, 25-30 in cui si sottolinea che la 'memoria comunicativa' è condivisa dal gruppo in uno spazio temporale corrispondente a circa 80-100 anni, cioè tre o quattro generazioni. I circa 500 graffiti della *memoria apostolorum* si distribuiscono nell'arco di 50-60 anni; Felle 2012, 485.

[14] Sulla definizione di 'scrittura esposta' cfr. Susini 1989; per la documentazione romana di età tardoantica Carletti 2000b; Carletti 2001, 345-354.

tyrum, composti da papa Damaso (366-384) in relazione al suo sistematico programma di sviluppo e istituzionalizzazione del culto dei santi a Roma, rappresentano senz'altro una esemplificazione particolarmente significativa. La struttura architettonica *ad corpus* con cui si formalizza la visibilità del sepolcro oggetto di venerazione è caratterizzata da un prospetto architettonico chiuso, delimitato da colonne o pilastrini, schiacciato sulla parete in cui era scavata la tomba martiriale; le grandi lastre marmoree iscritte erano collocate nella parte superiore o inferiore, transenne proteggevano la parete originaria permettendo di intravvederne una porzione (Fig. 3)[15]. Agli interventi del pontefice si deve anche la realizzazione di primi itinerari sotterranei, con appositi accessi e vie d'uscita, attraverso cui fu veicolato il flusso di visitatori verso i luoghi venerati (Fig. 4)[16].

Le composizioni in versi, incise in splendide lettere capitali da uno stretto collaboratore del pontefice, il calligrafo Furio Dionisio Filocalo, rappresentano il perno su cui ruota il complesso progetto damasiano (Figg. 5-6); in esse il pontefice elabora 'moduli formulari' per descrivere i momenti salienti delle sue narrazioni con cui crea un vero e proprio 'linguaggio martiriale', ripetitivo e facilmente memorizzabile per i lettori. È stato giustamente sottolineato il valore quasi 'liturgico' di questi testi ravvisabile nel tono fortemente celebrativo e nella struttura compositiva costruita su 'immagini preconfenzionate', con il 'sottofondo musicale' derivato dall'uso del ben noto esametro eroico virgiliano[17].

Uno strumento fortemente comunicativo utilizzato negli *elogia* damasiani è costituito dalla struttura dialogica che coinvolge il generico interlocutore nella fruizione e percezione dell'area sacra. La tomba martiriale è il luogo verso cui Damaso veicola l'attenzione devozionale del potenziale lettore il più delle volte utilizzando un tono imperativo (Figg. 5 e 6)[18]. Un insistente appello al lettore, il più delle volte posi-

[15] La bibliografia sulla figura di Damaso e gli interventi monumentali da lui promossi è molto ampia; per brevità si indicano gli studi più recenti e di sintesi a cui si rinvia per ulteriore bibliografia: Spera 1994; Spera 1998, 38-43; Carletti 2000a; Fiocchi Nicolai 2001, 79-82; Carletti 2008a, 78-85; Carletti 2012, 686-688.

[16] Vd. in generale Fiocchi Nicolai 1995, 765-769; Spera 1998, 43-44; Fiocchi Nicolai 2001, 75, 82-84; in questi contributi bibliografia relativa ai singoli contesti. Cfr. anche De Santis 2010, 54-55 e nota 213 con ulteriori indicazioni bibliografiche.

[17] Carletti 2000a, 367-368.

[18] *ED* 42; *ICVR* IX, 23751 (cimitero di Trasone): vv. 1-2, 3: *sanctorum quicumq*(*ue*) *legis venerare sepulcrum* |*...ornavit Damasus tumulum*, *cognoscite*, *rector*; *ED* 21; *ICVR* V, 13274 (cimitero di s. Sebastiano, regione 'ex-vigna Chiaraviglio'):

zionato nei primi versi delle composizioni, al quale si espone ciò che compare alla sua vista.

Le narrazioni risultano sempre motivate e documentate, talvolta si esplicitano le fonti su cui sono basate; Damaso stesso compare come garante delle vicende narrate utilizzando espressioni come *credite per Damasum* (*ED* 8, v. 9), *expressit Damasus* (*ED* 21, v. 12) (Fig. 5)[19]. Si tratta di un elemento estremamente significativo in quanto dimostra come, nell'ideologia damasiana, il processo di legittimazione e di formalizzazione del culto martiriale passi direttamente attraverso l'autorità del pontefice. In questo senso anche le operazioni di *inventio* di martiri del tutto sconosciuti alla comunità di cui si costruisce – o 'ri-costruisce' – una identità, una storia che 'deve' far parte del comune patrimonio devozionale, dimostrano la stretta relazione tra l'espressione di un potere e la costruzione di una memoria collettiva[20].

Composizioni così complesse e 'pluristratificate' dal punto di vista dei significati pongono il problema delle modalità di trasmissione e della effettiva ricezione del messaggio da parte di un pubblico culturalmente diversificato. Si può forse immaginare il ricorso ad una mediazione orale – una sorta di 'assistenza alla lettura' – che, attraverso l'ascolto, poteva rendere possibile la ricezione ad analfabeti o semialfabeti[21].

---

v. 12: *expressit Damasus meritum: venerare sepulchrum*; *ED* 25; *ICVR* V, 13872 (cimitero di Pretestato): v. 1: *Aspice et hic tumulus retinet caelestia membra*; *ED* 16; *ICVR* IV, 9513 (cimitero di s. Callisto): vv. 1-2: *Hic congesta iacet, quaeris si, turba piorum | corpora sanctorum retinent veneranda sepulcra*. Cfr. De Santis 2010, nn. 105, 67, 73, 59. Sulle forme dialogiche nell'epigrafia monumentale tardoantica si segnala un contributo di Liverani ancora in corso di stampa (Liverani c.s., citato da Agosti 2010, 169 e nota 52).

[19] Carletti 2000a, 367-369; Carletti 2002a, 326-327; Carletti 2008a, 78-80; Colafrancesco 2013, 74-75.

[20] È esemplificativo in questo senso il caso del martire Eutichio (Fig. 5); Carletti 2002b, 36-37. Per alcune riflessioni generali sull'"alleanza tra potere e memoria" cfr. Assmann 1997, 43-44.

[21] Le fonti che forniscono qualche indicazione in questo senso non sono precedenti al VI secolo; in particolare Gregorio di Tours menziona la consuetudine in Gallia, da parte dell'officiante, di leggere ad alta voce e di commentare durante le celebrazioni il testo delle iscrizioni poste all'interno degli edifici di culto (Greg. Tur., *De virt. s. Martini*, II, 14; II, 49: MGH, *SRM* I, 2, 163, 176). In un altro passo Gregorio documenta l'esistenza in Gallia di un personaggio, definito *aeditus* e probabilmente corrispondente all'*ostiarius* romano, che spiega ai visitatori il senso di un'iscrizione posta sull'arco trionfale di una basilica a Vienne (Greg. Tur., *De virt. s. Iuliani*, 2: MGH, *SRM* I, 2, 114-115); Pietri L. 1988, 149-150. Sulla lettura oralizzata dei carmi epigrafici tardoantichi e le modalità di ricezione vd. Sanders 1991; Agosti

Un forte impatto comunicativo doveva essere connesso agli aspetti 'fisici' e 'materici' delle epigrafi: le dimensioni e la veste esteriore del testo, i forti effetti chiaroscurali provocati dall'immissione di luce radente attraverso lucernari aperti sulle volte nei punti direttamente corrispondenti alle strutture martiriali, la collocazione dell'iscrizione rispetto al monumento contenitore che, negli spazi ristretti, indifferenziati e bui dei cimiteri sotterranei, si configurava come un polo di attrazione visivo incomparabile (Fig. 7, cfr. Fig. 6)[22].

Gli *elogia martyrum* di Damaso si inseriscono, dunque, in un sistema comunicativo estremamente complesso finalizzato a costruire una 'strategia di politica della memoria'[23]. Attraverso il legame con i martiri istituito dal ricordo, la comunità si riconosce e si struttura dal punto di vista identitario; viene proposta una 'storia fondante' che si converte in 'mito' in quanto fa riferimento ad una verità di ordine superiore che "pone istanze normative e possiede forza formativa"[24], consolidandosi con l'istituzione di eventi memoriali (gli anniversari) che scandiscono la sequenza temporale[25] e con la definizione di "luoghi della memoria" in cui il gruppo localizza e materializza i propri ricordi specifici[26]. In definitiva Damaso contribuisce a costruire una 'memoria culturale' per cui, diversamente da quella 'comunicativa'[27], è valida solo la storia ricordata, contestualizzata nell'ambito di un passato assoluto e trasmessa attraverso un linguaggio cerimoniale, formale e istituzionale[28].

2010 (cfr. in part. 177-178). Più in generale sulle modalità di trasmissione e ricezione dei testi in età tardoantica cfr. i recenti contributi Cavallo 2010; Cavallo 2012.

[22] Carletti 2000a, 369; Carletti 2008a, 81; Carletti 2012, 687-688.

[23] Assmann 1997, 42.

[24] Assmann 1997, 49.

[25] A questo proposito è significativo che gli effetti del progetto damasiano siano evidenti proprio nello sviluppo del calendario martiriale romano attestato nelle fonti: se nella tarda età costantiniana la *Depositio martyrum* e la *Depositio episcoporum* ricordavano 46 feste, circa ottant'anni dopo il Martirologio Geronimiano attesta più di 150 celebrazioni; Saxer 1989, 922-923, 932-934, 987-988, 990-993; Carletti 2000a, 367; Fiocchi Nicolai 2001, 79. Cfr. Diefenbach 2007, 24-25.

[26] Diefenbach 2007, 19-23, 27-28.

[27] Cfr. *supra*.

[28] Assmann 1997, 23-37, 48-49. Cfr. anche le riflessioni di Colafrancesco 2013, 81-83 a proposito del carme damasiano in onore di s. Agnese.

3. Comunicazione della memoria funeraria come privilegio acquisito in rapporto al possesso della sepoltura e alla comune percezione di un «vicinato santo[29]*»*

Gli interventi monumentali e strutturali di papa Damaso nei complessi cimiteriali, soprattutto ipogei, del suburbio romano produssero come ulteriore fenomeno indotto la diffusione della pratica della *tumulatio ad sanctos*. Soprattutto a partire dalla seconda metà del IV secolo, infatti, l'esigenza sempre più sentita da parte dei fedeli di trovare sepoltura il più vicino possibile alle tombe martiriali, in virtù della convinzione del valore intercessorio e 'salvifico' di tale posizione, provoca evidenti trasformazioni nella morfologia di alcune aree sepolcrali e nelle relative modalità di frequentazione. La presenza di sepolture *ad sanctos* è attestata in varie forme che possono sostanzialmente essere esemplificate nell'uso intensivo degli spazi con l'addensarsi di tombe in ambienti – gallerie e cubicoli – già esistenti o creati appositamente (Fig. 8), nella occupazione e/o realizzazione di vani privilegiati destinati ad un limitato numero di sepolture e riccamente decorati (Fig. 9), nello sviluppo di intere regioni cimiteriali, create *ex novo* proprio in relazione all'attenzione devozionale verso l'area sacra del cimitero (Fig. 10). A questi spazi, per lo più sotterranei, si aggiunsero gli edifici funerari *apud* e *ad corpus* che diventarono luoghi privilegiati per le sepolture di devozione (Figg. 11 e 12)[30].

Nelle iscrizioni funerarie il fenomeno emerge attraverso l'elaborazione di uno specifico formulario costruito sulla menzione del/dei martiri inserita in espressioni locative, introdotte da *ante*/*ad dominum*/*domnum*, *-am*, *ad sanctum*, *-am*, *ad beatum* ('vicino, presso, davanti la tomba di') e collocate generalmente di seguito alla indicazione della sepoltura (Fig. 13). Le forme verbali utilizzate rimandano per lo più al linguaggio della compravendita (*emo*, *comparo*), indicando espressamente l'avvenuto acquisto della tomba (Fig. 14); in altri casi la specificazione locativa circoscrive il luogo del 'seppellimento' (*depono*, *requiesco*) o l'azione di allestimento del sepolcro (*facio*, *pono*) (Fig. 15). In alcuni casi le espressioni locative sono costruite su ter-

[29] L'espressione è di Pietri 1993, 702.

[30] In generale sul tema delle deposizioni *ad sanctos* e per una analisi delle motivazioni sottese a tale pratica cfr. Duval Y. 1988; Duval Y. 1991; Pietri 1991; Fiocchi Nicolai 2003, 928-931; Carletti 2008a, 86-90. Sull'incidenza del fenomeno nelle catacombe romane vd. Reekmans 1986; Nuzzo 2000, 204-209; Fiocchi Nicolai 2001, 75-76, 85-89; Nieddu 2003.

mini indicanti il monumento, o parte di esso, al cui interno si trovava la sepoltura (*basilica*, *aula*, *coemeterium*, μαρτύριον, *crypta*, *introitus*) (Fig. 16) oppure la vicinanza ad un determinato spazio o manufatto (*limen*, *mensa*) (Figg. 17-18)[31].

In questi testi, anche se la funzione primaria dell'iscrizione rimane quella di garantire la propria memoria funeraria, il messaggio costruito e incentrato sull'‘agiotoponimo', dal momento del suo concepimento, assume significato e valore solo se si presuppone una profonda condivisione con altri del principio di fondo che sosteneva l'idea stessa del privilegio acquisito[32].

Si tratta in definitiva dell'espressione di una forma di autorappresentazione indirizzata al mondo dei vivi piuttosto che ad accompagnare il defunto nel suo percorso verso l'aldilà, in un contesto in cui i parametri 'classici' che regolavano la visibilità dell'individuo subiscono profonde trasformazioni soprattutto nei complessi cimiteriali ipogei[33]. Una forma di autorappresentazione che – non a caso – diventa più 'consapevole' ed espressiva nelle basiliche cimiteriali del sopratterra[34] dove il maggior grado di dettaglio nella descrizione del posto acquisito *ad sanctos* sembra coerente con una maggiore visibilità della singola tomba e una più agile frequentazione in questi grandi monumenti-contenitori[35].

[31] Carletti 1994; Carletti 1998, 59-60; Carletti 2008a, 87-88; Carletti 2002b, 48-49; De Santis 2010, 73-86, 89-96, 191-192.

[32] Un'iscrizione del 382 recita eloquentemente: rr. 5-7: [---] *merita accepit/* [*sepulchrum intra ? l*]*imina santorum/* [---*e*]*t accepit,/* [*quod multi cupiu*]*n<t> et rari accipiun<t>* (*ICVR* I, 3127); Carletti 1994, 125; De Santis 2010, 85, n. 127.

[33] Von Hesberg 2006, in part. 50, 56-57; l'autore sottolinea che fattore sostanziale di cambiamento, più della difficile frequentabilità degli spazi, fu l'altissimo numero di sepolture, organizzato in pile indistinte, che le catacombe contenevano.

[34] Carletti 1998, 59; Carletti 2001, 333-336; Carletti 2008a, 88-89.

[35] Fiocchi Nicolai 2003, 928-931.

Bibliografia

Agosti 2010 - G. Agosti, Saxa loquuntur*? Epigrammi epigrafici e diffusione della* paideia *nell'Oriente tardo antico*, *AntTard*, 18, 2010, 163-180.

Assmann 1997 - J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997 (ed. or. *Das kulturelle Gedächtniss. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992).

Carletti 1994 - C. Carletti, Quod multi cupiunt et rari accipiunt. *A proposito di una iscrizione della catacomba dell'ex vigna Chiaraviglio*, in *Historiam pictura refert*, Miscellanea A. Recio Veganzones, Città del Vaticano, 1994, 111-126.

Carletti 1995a - C. Carletti, «Gargania rupes venerabili antri*»: la documentazione archeologica ed epigrafica*, in *Monteluco e i monti sacri*, Atti dell'incontro di studio (Spoleto, 30 settembre-2 ottobre 1993), Spoleto, 1995, 63-84.

Carletti 1995b - C. Carletti, Viatores ad martyres. *Testimonianze scritte altomedievali nelle catacombe romane*, in G. Cavallo-C. Mango (a cura di), *Epigrafia medievale greca e latina. Ideologia e funzione*, Spoleto, 1995, 197-225.

Carletti 1997a - C. Carletti, *Nascita e sviluppo del formulario epigrafico cristiano: prassi e ideologia*, in I. Di Stefano Manzella (a cura di), *Le iscrizioni dei cristiani in Vaticano. Materiali e contributi scientifici per una mostra epigrafica*, Città del Vaticano, 1997, 143-164.

Carletti 1997b - C. Carletti, *Testimonianze scritte del pellegrinaggio altomedievale in Occidente. Roma e l'Italia,* in *Los muros tienen la palabra: Materiales para una historia de los graffiti*, Valencia, 1997, 73-102.

Carletti 1998 - C. Carletti, *"Un mondo nuovo". Epigrafia funeraria dei cristiani in età postcostantiniana*, *VetChr*, 35, 1998, 39-67.

Carletti 2000a - C. Carletti, *Damaso I, santo*, in *Enciclopedia dei Papi*, I, Roma, 2000, 349-372.

Carletti 2000b - C. Carletti, *L'epigrafia di apparato degli edifici di culto da Costantino a Gregorio Magno*, in L. Pani Ermini-P. Siniscalco (a cura di), *La comunità cristiana di Roma: la sua*

vita e la sua cultura dalle origini all'Alto Medioevo (Roma, 12-14 novembre 1998), Città del Vaticano, 2000, 439-459.

Carletti 2001 - C. Carletti, *Dalla "pratica aperta" alla "pratica chiusa": produzione epigrafica a Roma tra V e VIII secolo*, in *Roma nell'alto medioevo*, Atti della XLVIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 2000), Spoleto, 2001, 325-392.

Carletti 2002a - C. Carletti, *"Scrivere i santi": epigrafia del pellegrinaggio a Roma nei secoli VII-IX*, in *Roma fra Oriente e Occidente*, Atti della XLIX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 2001), Spoleto, 2002, 323-360.

Carletti 2002b - C. Carletti, "Domine Eutychi". *Un culto 'ritrovato' nell'area cimiteriale di s. Sebastiano a Roma*, *VetChr*, 39, 2002, 35-60.

Carletti 2002c - C. Carletti, *Roma e il Gargano. Testimonianze scritte di visitatori altomedievali*, in F. Magistrale-C. Drago-P. Fioretti (a cura di), *Libri documenti, epigrafi medievali: possibilità di studi comparativi*, Atti del Convegno Internazionale di studio dell'Associazione Italiana dei Paleografi e Diplomatisti (Bari, 2-5 ottobre 2000), Spoleto, 2002, 547-563.

Carletti 2003 - C. Carletti, *Graffiti greci dal cimitero dei ss. Marcellino e Pietro. Nuove letture*, in Atti delle Giornate di studio di Roma e di Atene in memoria di Margherita Guarducci (1902-1999), *Opuscula Epigraphica*, 10, 2003, 243-251.

Carletti 2008a - C. Carletti, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari, 2008.

Carletti 2008b - C. Carletti, *Nuovi graffiti devozionali nell'area cimiteriale di s. Sebastiano a Roma*, in O. Brandt (a cura di), *Unexpected voices. The graffiti in the Cryptoporticus of the Horti Sallustiani and Papers from Conference on graffiti at the Swedish Institute in Rome* (7 march 2003), Stockholm, 2008, 137-147.

Carletti 2012 - C. Carletti, *Scrivere sulla pietra tra tarda antichità e altomedioevo: tradizioni e trasformazioni*, in *Scrivere e leggere nell'alto medioevo*, Atti della LIX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 2011), Spoleto, 2012, 669-700.

Cavallo 2010 - G. Cavallo, *Libri, lettura e biblioteche nella tarda antichità. Un panorama e qualche riflessione*, *AntTard*, 18, 2010, 9-19.

Cavallo 2012 - G. Cavallo, *Leggere e scrivere. Tracce e divaricazioni di un percorso dal tardoantico al medioevo greco e latino*, in *Scrivere e leggere nell'alto medioevo*, Atti della LIX Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 2011), Spoleto, 2012, 1-39.

Colafrancesco 2013 - P. Colafrancesco, *Strategie comunicative negli* elogia *damasiani: il caso di Agnese (ED 37)*, in C. Fernández Martínez-M. Limón Belén-J. Gómez Pallarès-J. Del Hoyo Calleja (a cura di), Ex officina. *Literatura epigráfica en verso*, Sevilla, 2013, 73-84.

De Santis 2010 - P. De Santis, Sanctorum Monumenta. *'Aree sacre' del suburbio di Roma nella documentazione epigrafica (IV-VII secolo)*, Bari, 2010.

Diefenbach 2007 - S. Diefenbach, *Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.* [Millennium-Studien, Bd. 11], Berlin, 2007.

Duval Y. 1988 - Y. Duval, *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation "*ad sanctos*" dans la chrétienité d'Orient e d'Occident du IIIe au VIe siècle*, Paris, 1988.

Duval Y. 1991 - Y. Duval, Sanctorum sepulcris sociari, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du colloque (Rome, 27-29 octobre 1988), Rome, 1991, 333-351.

ED - A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano, 1942.

Felle 2012 - A.E. Felle, *Alle origini del fenomeno devozionale cristiano in Occidente: le* inscriptiones parietariae ad memoriam apostolorum, in A. Coscarella-P. De Santis (a cura di), *Martiri, santi, patroni: per una archeologia della devozione*, Atti del X Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana (Arcavacata di Rende-Cosenza, 15-18 settembre 2010), Cosenza 2012, 477-502.

Fiocchi Nicolai 1995 - V. Fiocchi Nicolai, "Itinera ad sanctos". *Testimonianze monumentali del passaggio dei pellegrini nei santuari del suburbio romano*, in Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie (Bonn, 22-28 september 1991), Città del Vaticano, 1995, 763-775.

Fiocchi Nicolai-Bisconti-Mazzoleni 1998 - V. Fiocchi Nicolai-F. Bisconti-D. Mazzoleni, *Le catacombe cristiane di Roma. Origini, sviluppo, apparati decorativi, documentazione epigrafica*, Regensburg, 1998.

Fiocchi Nicolai 2001 - V. Fiocchi Nicolai, *Strutture funerarie ed edifici di culto paleocristiani di Roma dal IV al VI secolo*, Città del Vaticano, 2001.

Fiocchi Nicolai 2003 - V. Fiocchi Nicolai, *Elementi di trasformazione dello spazio funerario tra tarda antichità ed altomedioevo*, in *Uomo e spazio nell'Alto Medioevo*, Atti della L Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 2002), Spoleto, 2003, 921-969.

Giuliani 2006 - R. Giuliani, *Priscillae coemeterium*, in LTURS (vedi), IV, 262-269.

Guyon 1987 - J. Guyon, *Le cimetière «aux deux lauriers». Recherches sur les catacombes romaines*, Rome, 1987.

Liverani c.s. - P. Liverani, *Chi parla a chi ? Epigrafia monumentale e immagine pubblica in età tardoantica*, in *Using Images in Late antiquity: Identity, Commemoration and Response* (Roma, Accademia di Danimarca 13-15 gennaio 2010), c.s.

LTURS - V. Fiocchi Nicolai-M. G. Granino Cecere-Z. Mari (a cura di), *Lexicon Topographicum Urbis Romae. Suburbium*, I-V, Roma, 2001-2008.

Nieddu 2003 - A. M. Nieddu, *L'utilizzazione funeraria del suburbio nei secoli V e VI*, in Ph. Pergola-R. Santangeli Valenzani-R. Volpe (a cura di), *Suburbium. Il suburbium di Roma dalla crisi del sistema delle ville a Gregorio Magno*, Atti delle giornate di studio sul suburbio romano (Roma, 16-18 marzo 2000), Roma, 2003, 545-606.

Nieddu 2004 - A. M. Nieddu, *Catacumbas coemeterium*, in LTURS (vedi), II, 82-86.

Nieddu 2009 - A. M. Nieddu, *La* Basilica Apostolorum *sulla via Appia e l'area cimiteriale circostante,* Città del Vaticano, 2009.

Nuzzo 2000 - D. Nuzzo, *Tipologia sepolcrale delle catacombe romane. I cimiteri ipogei delle vie Ostiense, Ardeatina e Appia*, Oxford, 2000.

Nuzzo 2005 - D. Nuzzo, *Hyppoliti coemeterium*, in LTURS (vedi), III, 68-75.

Petrucci 1969 - A. Petrucci, *Scrittura e libro nell'Italia altomedievale*, *StudMed*, 10, 1969, 157-213.

Petrucci 1995 - A. Petrucci, Le *scritture ultime*, Torino, 1995.
Pietri 1988 - L. Pietri, Pagina in pariete reserata: *épigraphie et architecture religieuse*, in A. Donati (a cura di), *La terza età dell'epigrafia*, Atti del Colloquio AIEGL (Bologna, ottobre 1986), Faenza, 1988, 137-157.
Pietri 1993 - Ch. Pietri, *La Roma cristiana*, in *Storia di Roma. L'età tardoantica*, 3, I, *Crisi e trasformazioni*, Torino, 1993, 696-721.
Pietri L. 1991 - L. Pietri, *Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du Ve et du VIe siécle*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du colloque (Rome, 27-29 octobre 1988), Rome, 1991, 353-369.
Reekmans 1986 - L. Reekmans, *Quelques observations sur la stratification sociale et la* tumulatio ad sanctos *dans les catacombes romaines*, in Y. Duval-J. Ch. Picard (a cura di), *L'inhumation privilegiée du IVe au VIIIe siècle en Occident*, Actes du colloque (Créteil, 16-18 mars 1984), Paris, 1986, 245-249.
Saint-Roch 1999 - P. Saint-Roch, *Le cimetière de* Basileus *ou coemeterium* Sanctorum Marci et Marcelliani Damasique, Città del Vaticano, 1999.
Sanders 1991 - G. Sanders, *Les épitaphes latines paléochrétiennes et leurs lecteurs*, in G. Sanders, Lapides memores. *Païens et chrétiens face à la mort: le témoignage de l'épigraphie funéraire latine*, Faenza, 1991, 27-60.
Saxer 1989 - V. Saxer, *L'utilisation par la liturgie de l'espace urbain et suburbain: l'exemple de Rome dans l'antiquité et le haut moyen âge*, in Atti dell'XI Congresso Internazionale di Archeologia Cristiana (Lyon, Vienne, Grenoble, Genève et Aoste, 21-28 settembre 1986), Città del Vaticano, 1989, 917-1033.
Spera 1994 - L. Spera, *Interventi di papa Damaso nei santuari delle catacombe romane: il ruolo della committenza privata*, *Bessarione*, 11, 1994, 111-127.
Spera 1998 - L. Spera, Ad Limina apostolorum. *Santuari e pellegrini a Roma tra la tarda antichità e l'alto medioevo*, in C. Cerretti (a cura di), *La geografia della città di Roma e lo spazio del sacro. L'esempio delle trasformazioni territoriali lungo il percorso della visita alle Sette Chiese privilegiate*, Roma, 1998, 1-104.
Spera 2004a - L. Spera, *Il complesso di Pretestato sulla Via Appia. Storia topografica e monumentale di un insediamento fune-*

rario paleocristiano nel suburbio di Roma, Città del Vaticano, 2004.

Spera 2004b - L. Spera, *Cal(l)isti coemeterium (via Appia)*, in LTURS (vedi), II, 32-44.

Susini 1989 - G. C. Susini, *Le scritture esposte*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. II, *La circolazione del testo*, Roma, 1989, 271-303.

von Hesberg 2006 - H. von Hesberg, *Modi di autorappresentazione nell'ambito di ipogei e catacombe di Roma*, in V. Fiocchi Nicolai-J. Guyon (a cura di), *Origine delle catacombe romane*, Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia Cristiana (Roma, 21 marzo 2005), Città del Vaticano, 2006, 49-63.

Didascalie immagini

Fig. 1 - Complesso cimiteriale di s. Sebastiano, ricostruzione della *memoria apostolorum* (da Nieddu 2009).

Fig. 2 - Complesso cimiteriale di s. Sebastiano, *memoria apostolorum*. Graffiti incisi sulle pareti dello spazio porticato (da Fiocchi Nicolai 2001, tav. VIIa)

Fig. 3 - Ricostruzione delle sistemazioni damasiane in alcuni cimiteri del suburbio romano (a. Marcellino e Pietro; b. Felice e Adautto a Commodilla; c. Sisto II a Callisto; d. Gennaro a Pretestato; da De Santis 2010, fig. 3 con indicazioni bibliografiche).

Fig. 4 - Cimitero dei ss. Marcellino e Pietro, *iter* damasiano di visita alle tombe martiriali. Pianta e foto di una galleria intonacata (da Fiocchi Nicolai-Bisconti-Mazzoleni 1998, figg. 58-59).

Fig. 5 - *Elogium* damasiano per il martire Eutichio, cimitero di s. Sebastiano, regione 'ex-vigna Chiaraviglio', *ICVR* V, 13274 (Archivio PCAS).

Fig. 6 - *Elogium* damasiano per i pontefici sepolti nella 'cripta dei papi', cimitero di Callisto, *ICVR* IV, 9513 (Archivio PCAS).

Fig. 7 - Cimitero di s. Callisto, 'cripta dei papi', sistemazione attuale con iscrizione damasiana ricomposta *in situ* (Archivio PCAS).

Fig. 8 - Cimitero dei ss. Marcellino e Pietro, pianta della cripta martiriale con spazi annessi e foto delle sepolture *ad sanctos* nell'area antistante le tombe dei martiri (da Guyon 1987, figg. 221 e 233).

Fig. 9 - Cimitero di Callisto, ambiente con decorazione ad *opus sectile* presso il cubicolo con la sepoltura del vescovo di Roma Gaio (da Fiocchi Nicolai-Bisconti-Mazzoleni 1998, fig. 62).

Fig. 10 - Cimitero di Domitilla, pianta della regione *retro sanctos* sviluppata nell'area retrostante la basilica dei ss. Nereo e Achilleo (da Fiocchi Nicolai-Bisconti-Mazzoleni 1998, fig. 60).

Fig. 11 - Cimitero di s. Ippolito, foto e pianta della basilica ipogea *ad corpus* (da G. Bertonière, *The cult center of the Martyr Hippolitus on the via Tiburtina*, Oxford, 1985).

Fig. 12 - Cimitero di Commodilla, foto e pianta della basilica ipogea *ad corpus* dei ss. Felice e Adautto con spazi *ad sanctos* annessi (da Fiocchi Nicolai-Bisconti-Mazzoleni 1998, figg. 61 e 65).

Fig. 13 - Iscrizione dal cimitero di Pretestato, fine IV secolo: *III kalendas octobris/ placui<t> Catulino ad/ sa⌈nct⌉us Felicissimu*(*m*) *et Agapit*(*um*)*/ mox ded*(*it*) *⌈s⌉*(*olidos*) *V* (*ICVR* V,

14115; da E. Josi, *Le iscrizioni damasiane in Pretestato*, *RAC*, 4, 1927, 218-255).

Fig. 14 - Iscrizione dal cimitero di s. Ippolito, fine IV-inizi V secolo: *Dracontius Pelagius et Iulia et Elia/ Antonina paraverunt sibi locu* ((crux monogrammatica))/ *at Ippolitu super arcosoliu propter una filia* (*ICVR* VII, 20059; da O. Marucchi, *I monumenti del Museo cristiano Pio-Lateranense*, Milano, 1910).

Fig. 15 - Iscrizione dal cimitero di s. Agnese, fine IV secolo: [---]*is Eufrosini et Decensies que cesquet* [---]/ [---*i*]*dus octob*(*res*) *que vixit ann*(*os*) *XXX et* ((VI))*III et mense I/* [---*f*]*ilia* [[*pa*]]*parentibus suis tabulam posuit ben*[*e/merenti*]*bus in p*(*ace*) *ad sancta martura* (*ICVR* VIII, 21017; Archivio PCAS).

Fig. 16 - Iscrizione dalla basilica costantiniana di s. Lorenzo, prima metà V secolo: *Lucillus Pelio se vivu conparab*[*it*]/ *locum vescandente in basilica/ maiore, ad domnu Laurentium/* <u>*in mesu et situ pr<e>sbiteriu*</u> (*ICVR* VII, 17912).

Fig. 17 - Iscrizione dal cimitero di s. Sebastiano, regione 'ex-vigna Chiaraviglio', inizi V secolo: [---*constat*] *conparas a Fl*(*avio*) *Ma*[*c*]*usone/ me cumparasse Mecusone/* [*locu*]*s q*(*ui*) *est ad limina domni/* [*Euti*]*ci et pr*(*e*)*s*(*bytero*) *Hilaro adriente* (da Carletti 1994, 119; Carletti 2002b, 48-49).

Fig. 18 - Iscrizione dal cimitero di s. Lorenzo, area ipogea di Ciriaca, a. 405: ⌈*F*⌉*l*(*avius*) *Eurialus, v*(*ir*) *h*(*onestus*), *conpa/ravi*⌈*t*⌉ ⌈*l*⌉*ocum sivi se/ vivo ad me<n>sa<m> beati/ marturis Lauren*⌈*t*⌉*i, des/*[5]*cinden*⌈*t*⌉*ib*(*us*) *in cripta par/*⌈*t*⌉*e dex*⌈*t*⌉*ra, de fossore/* [[⌈*F*⌉*aust*]][*ino lo*]*ci ipsius./ Die III kal*(*endas*) *maias Fl*(*avio*) *S*⌈*t*⌉*i*⌈*l*⌉*ico/ne secundo conss*(*ule*) (*ICVR* VII, 17535).

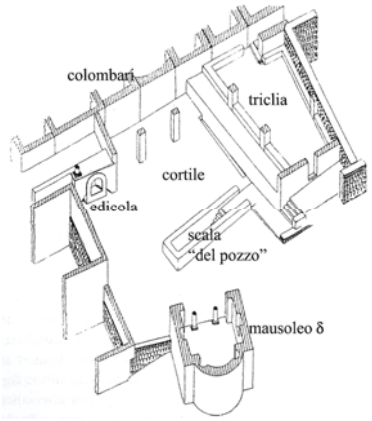


Fig. 1

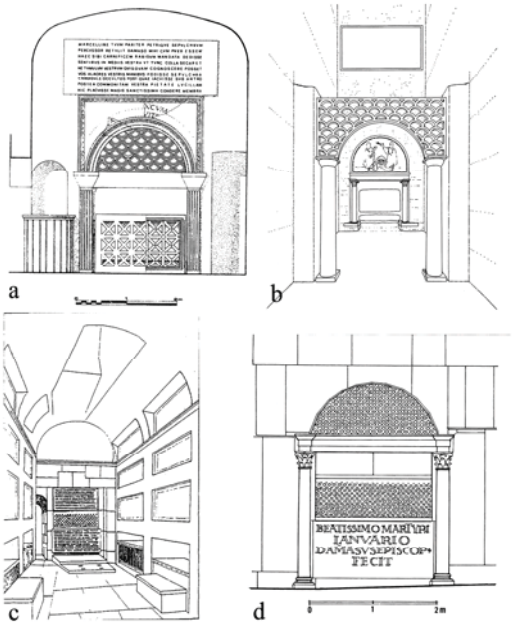


Fig. 3

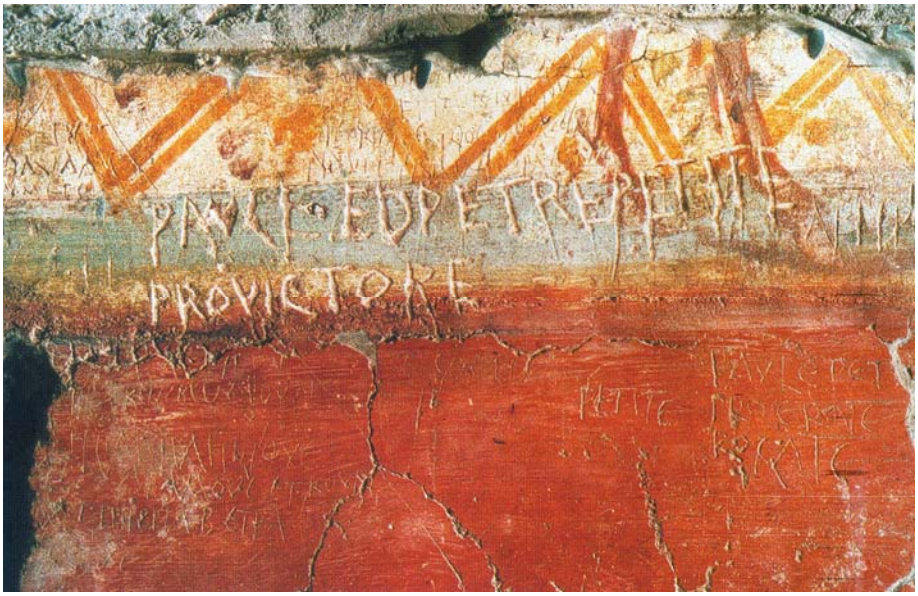


Fig. 2

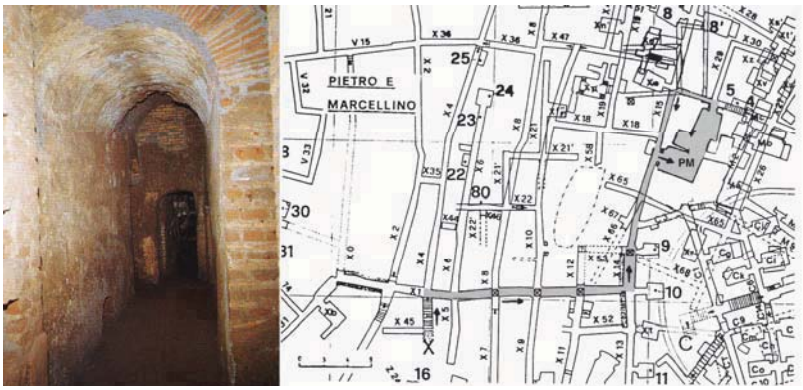


Fig. 4

Fig. 5

Fig. 6

Fig. 7

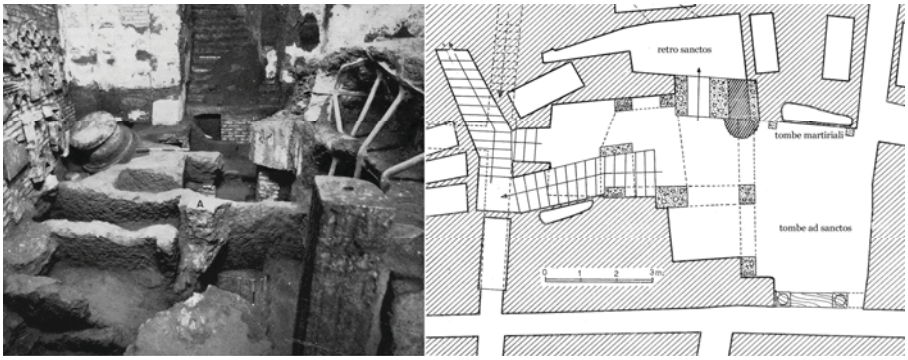


Fig. 8

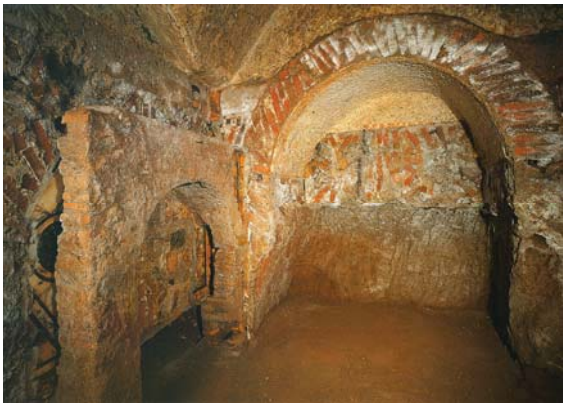


Fig. 9

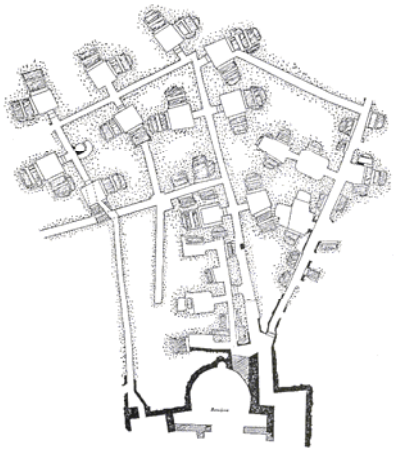


Fig. 10

Fig. 11

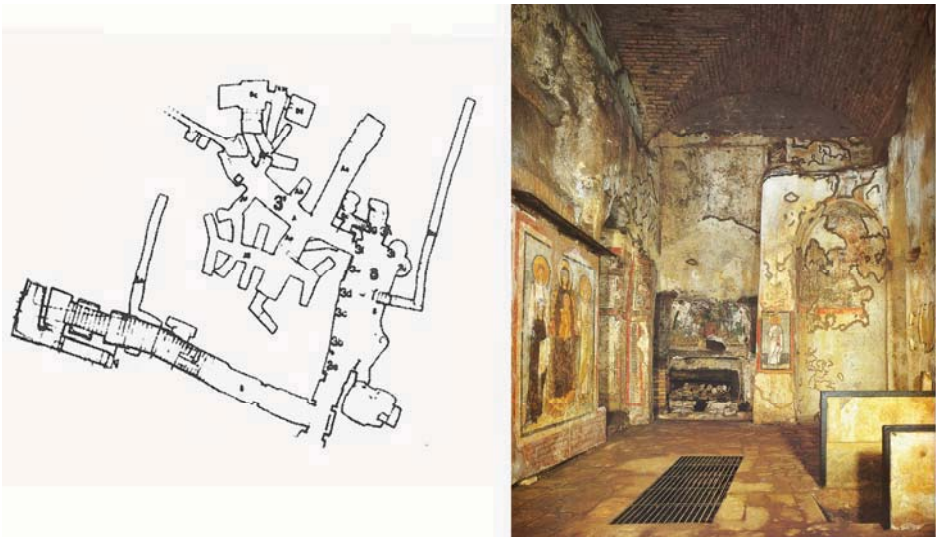


Fig. 12

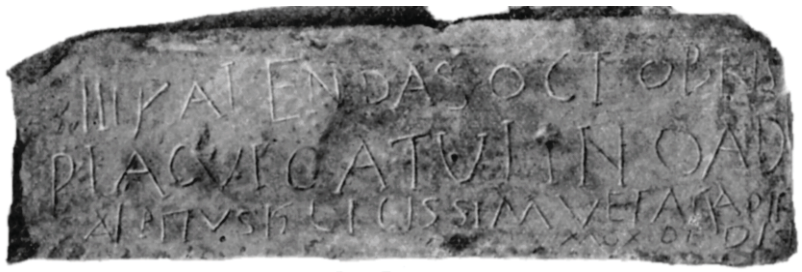


Fig. 13

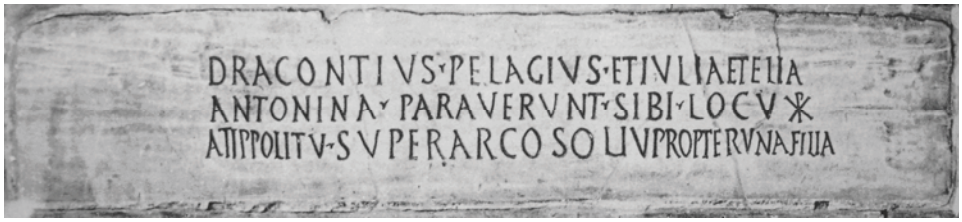


Fig. 14

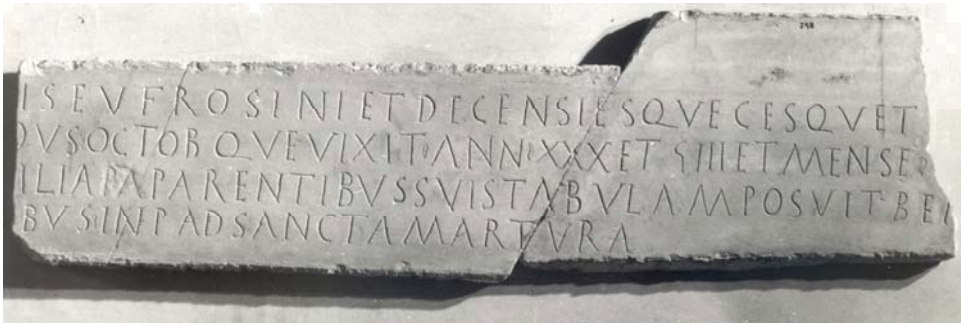


Fig. 15

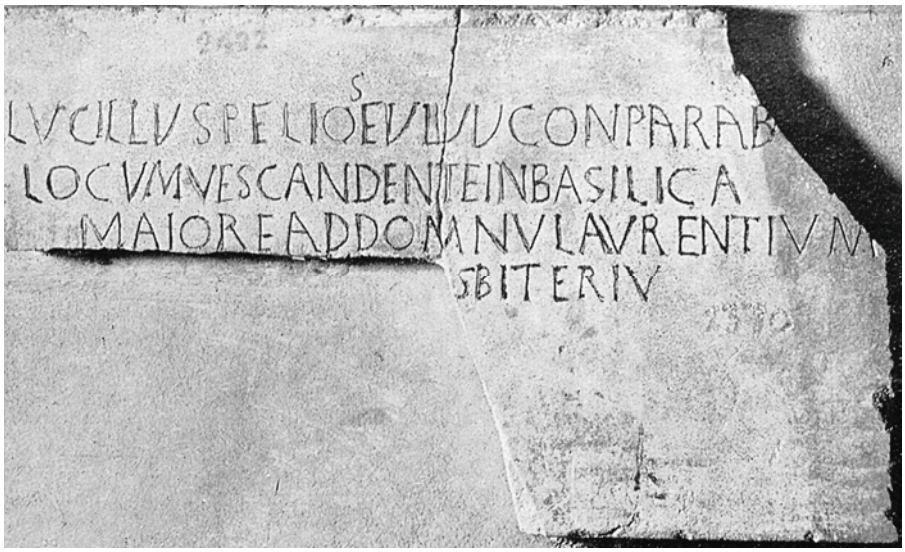


Fig. 16

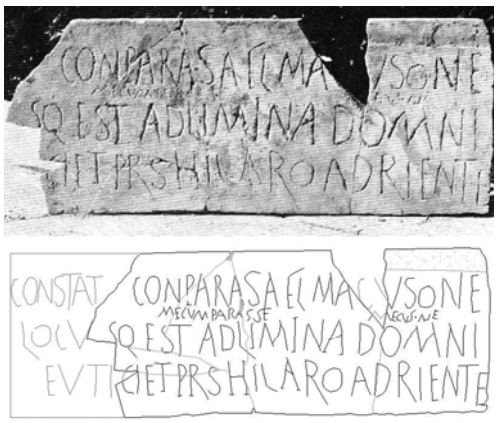


Fig. 17

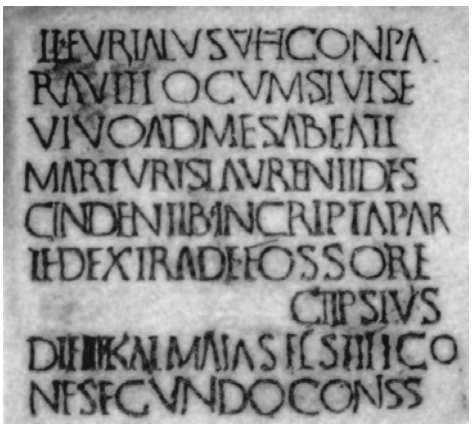


Fig. 18

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 275-298

FOREIGNERS IN THE AREA OF CELEIA

Julijana VISOČNIK*
(Nadškofijski arhiv Ljubljana)

Keywords: *Celeia, Noricum, Roman period, onomastics, migrations.*

Abstract: *The author aims to present those inhabitants from the Roman town of Celeia who moved here from elsewhere. They were attested on the inscriptions, primarily on the funerary and some also on votive ones. This research is therefore enabled by the inscription material from the town of Celeia and its* ager. *Some of the inscriptions explicitly state their place of origin, from where they left; others just indirectly reveal their homeland, which can be only presumed from the context.*

Cuvinte-cheie: *Celeia, Noricum, perioada romană, onomastică, migrații.*

Rezumat: *Autorul îşi propune să prezinte pe acei locuitori din oraşul roman Celeia care s-au mutat aici din altă parte. Ei sunt atestați pe inscripții, în primul rând funerare şi, de asemenea, pe cele votive. Prin urmare, această cercetare se bazează pe materialul epigrafic din oraşul Celeia şi* ager-*ul său. Unele inscripții prezintă în mod explicit locul de origine, locul de unde au plecat; altele relevă doar indirect locul de origine, care poate fi presupus numai din context.*

1. Introduction

The southernmost Norican municipium Celeia, the forming of which is placed in the time of the emperor Claudius (*municipium Claudium Celeia*), was in the pre-Roman period one of the most important centers of Celtic Taurisci (besides Nauportus). Its favorable position along the Amber Route and the culturally well developed indigenous inhabitants have made it possible for Celeia to flourish even prior to the Roman occupation. The role of Celeia did not change significantly with the arrival of the Romans since the greatest part of Romanization advanced exactly over this already established city[1]. As any

* julijana332@yahoo.com

[1] Cf. Le Roux 2004, 287-311.

other Roman city, Celeia administrated a relatively big area of rural background (s.c. ager) that enabled the economic survival of the city. It became the administrative center for an extensive part of southern Noricum acquiring thus the role of *fons et origo* for Romanization of this part of the Roman Empire.

Romanization is a long-lasting unplanned process, by which the Romans brought to indigenous peoples in newly conquered lands their own culture and habits. Local people accepted these but in return influenced the immigrated Romans with their own indigenous culture. In this manner a new culture was developed as a result of Romanization, being neither Celtic nor Roman but rather a mixture of both. The best indicators of the process' success are the habit of erecting stone monuments with inscriptions and the strong assertion of the Latin language that is the easiest to research on the inscriptions themselves. Romanization left its prints on every aspect of life; its key protagonists can be sought mostly with Italic immigrants and local elite, who voluntarily participated in the newly formed society in exchange for certain benefits.

The town of Celeia was a popular destination of Italic colonists, who were driven to the east Alpine area by economic inclinations: trade, crafts, transporting, and others. They were bringing with them a new way of life, which increasingly gained value also in Celeia. The town itself was certainly exposed to the Roman influence earlier and to a greater extend since it was more appealing to the newcomers due to its greater development[2]. Therefore, the first evidence about the course of Romanization can be found on the inscriptions of the town of Celeia, which are more numerous, better made, and more text is inscribed than on those in ager.

2. Mobility in Roman times

Mobility in Roman times is often connected only to the colonisation of the newly conquered territories. This perspective could have been enough in the past but now we know that also other people migrated in that period. The key role for reaserching the mobility in the Roman times is definitely ascribed to the Roman inscriptions[3].

[2] Visočnik 2010, 285-296.
[3] Kakoschke 2002.

They can provide some direct statements of the individual's home or only indirect hints on this subject[4].

It is still difficult to find all those people/individuals who changed their homelands. Only a minority of them stated their origine explicitly with common terms, such as: *domo*, *natione*, *civitate*, *patria*; another possibility is given when dealing with Roman citizens who also mention their tribe (*tribu*), in which every Roman citizen was entered. Since affiliation to a certain tribus is as a rule connected to a specific Roman town (namely, the majority of a town's Roman citizens belonged to one prevailing tribus in this town)[5], a statement of the votive tribe can be very helpful. In the past only some social classes were considered to be an active part in the migrating process, now we know that also lower strata of the society participated in the process[6], but it is a fact that migrators from this side of the society are much more difficult to detect. When presenting themselves on the inscriptions they were obliged to use some formal nomenclature, therefore, they are more hidden and can be detected only by analysing the whole context.

3. "Foreigners" in Celeia (town, ager) or newcomers attested on the Celeian inscriptons

A little more then 500 incriptions are known up to date from the Roman town of Celeia and its ager. Among them are many fragments for which it would no be prudent to include in such research. During the reviewing of these mostly funerary (some votive) monuments, it proves necessary to divide individuals attested there in groups in order to present strangers in the discussed area. These groups were formed spontaneously:

- "*Domo*, *natione*, *tribu*" group;
- Group italic *gentilicia*;
- "Profession group": soldiers, *beneficiarii*, merchants, *harispex*, officials at *the Atrantina statio*;
- Unsual votive dedication (e.g. Belenus).

Since some of the formed groups have already been extensively discussed in the past, there is no need to present them in detail; therefore a decision has been made to prepare only a tabular presentation

[4] Cf. Kakoschke 2002; Kakoschke 2009; Kakoschke 2010.
[5] Forni 2006, 71-85; for the s.c. pseudo-tribu cf. Forni 1985, 107, 115, 123-124.
[6] Kakoschke 2002, 497-505.

of some potential strangers in the Celeian region. Celeian soldiers, *beneficiarii* from *statio* in Celeia, officials engaged at the *statio Atrantina*, and Italic colonists were examined in several places in the past.

Italic immigrants – Italic colonists[7]

If we are talking about foreigners in Celeia, then colonists from Italy definitely should be mentioned, since in the first period after the Roman annexation they were ordinary newcomers, especially in the southern part of the province which was to be Noricum. Romans were not interested in Noricum only due to its favourable strategic position; they also discovered other advantages of the former Norican kingdom. The land had many natural resources, its economic and cultural development was enviable. Many immigrants, colonists, tradesmen, and craftsmen, who were convinced that the region of the Eastern Alps can provide an opportunity for earnings, development and maybe even adventure, should be mentioned. In the first step, tradesmen and craftsmen came primarily from Northern Italy; wealthy families or their *liberti* from Aquileia, Tergeste, Iulium Carnicum (and elsewhere) settled down in the Celeian region and broader, and simultaneously they spreaded the influence of the Roman culture and civilisation[8]. Harding, Jacobsen (1988, 133-135) presented immigrated families, which must have, in the Celeian region, dealt with trade. Authors came to this conclusion based on votive altars, which were dedicated to the gods and goddesses in some way connected to traffic (cf. also Harding, Jacobsen, 1989, 227-232). As it can be seen from the footnotes, in the past many authors dealt with this subject, therefore there is no point in repeating the already reached conclusions. All relevant references to this theme are cited below.

[7] Alföldy 1977, 249-264; Harding, Jacobsen 1988, 117-206; Harding, Jacobsen, 227-232; Šašel 1960, 201-221; Šašel 1966, 117-137; Šašel 1981, 337-342; Šašel Kos 1984, 252-255; Zaccaria 2006, 439-455; Zając 1978, 63-88.

[8] Cf. Šašel 1960, 201-221: *Caesernii* (= *Opera selecta* 1992, 54-74), for Caesernii see also Zaccaria 2006, 439-455; Šašel 1966b, 117-137: *Barbii* (= *Opera selecta* 1992, 99-119); Šašel 1981, 337-342: *Dindii* (= *Opera selecta* 1992, 146-151); Cf. Scherrer 2002, 16-32, where many immigrated families in Noricum are presented (even on maps): *Barbii*, *Lollii*, *Sabinii*, *Cassii*, *Attii* etc.

Beneficiarii in Celeia[9]

Votive inscriptions of *beneficiarii* in Celeia can be divided into two groups or two periods; in the time between 110 and 160 we are dealing with *beneficiarii procuratoris*, since they are defined by the name of the Norican procurator. On the other hand, *beneficiarii consularis* are connected to the second period of the *beneficiarii* in Celeia, who were mainly recruited from the newly erected legion (*legio II Italica*). *Beneficiarii procuratoris* could not have been recruited from the Norican legion since in that period no legion was stationed in the province of Noricum. They probably originated from the legions of the adjacent provinces (Upper Pannonia). When a certain period of time at the *statio* ended (e.g. six months), they had to return to their starting unit.

At the beginning of the 2nd century AD the Roman state started to build a system of stations along the important roads in provinces. After the Marcommanic invasion and after the war ended the number of these stations increased drastically. By the end of the 2nd century *stationes* with *beneficiarii* became general occurances in many Roman provinces, and consequently also the key component of the state administration.

The station in Celeia is especially interesting due to the fact that two thirds of the votive altars erected by beneficiarii originated from the first period, from the time before the Marcommanic wars. The Celeian *statio* was established in the time of Emperor Trajan, since the oldest altar can be dated to the year 110 AD and it seems that the station was active until 160 AD when there are no more altars of *beneficiarii procuratoris*. But around 190 AD *beneficiarii* are back in Celeia (*beneficiarii consularis*). In between (160-190), *beneficiarii* appeared at the nearby *statio* in Praetorium Latobicorum (Upper Pannonia), the station which could have been the replacement for the Celeian one. The last *beneficiarius consularis* in Celeia is mentioned in 217 AD on the last known votive ara erected by any *beneficiarius* in Celeia.

Stations of *beneficiarii* could have been connected to the traffic infrastructure or to the control of the transport (connections from the

[9] Cf. Dise 1996, 286-299; Dise 1997, 284-299; Schallmayer 1991, 400-406; Clément 1980; Nelis-Clément 1994, 251-260; Ott 1994, 233-249; Ott 1995; Šašel Kos 1995, 271-278.

northeastern Italy to the Danube and further to Dacia). In the second period they could have been occupied with the taxation, they could have helped with the *cursus publicus*, or they could have represented a small police force, which could have helped with potencial invasion of barbarians or the growth of criminal acts.

Beneficiarii procuratoris

Table 1

Beneficiarius	**Status**	**Dated to (CBI)**	**Procurator**[10]	**Reference**
Surus	beneficiarius procuratoris	110	Memmius Apolinaris	*CBI* 222; *CIL* III 5179
Antonius Maximus	beneficiarius procuratoris	2nd or 3rd decade of 2nd C	Q. Caecilius Redditus	*CBI* 238; *CIL* III 5163
L. Messius Frontinus	beneficiarius procuratoris	120-135	C. Censorius Niger	*CBI* 223; *CIL* III 5174
M. Ulpius Crescens	beneficiarius procuratoris	120-130	C. Censorius Niger	*CBI* 225; *CIL* III 5181
Uconius Primus (Nonius Primus ???)	beneficiarius procuratoris	Around 140	Plautius Caesianus	*CBI* 239; *CIL* III 5177
Masclinius Successus	beneficiarius procuratoris	First half of 2nd C	C. Antistius Auspex	*CBI* 231; *CIL* III 5173
Augustanus	beneficiarius procuratoris	First half of 2nd C	C. Rasinius Silo	*CBI* 226; *CIL* III 5165
Gemellius Adiutor	beneficiarius procuratoris	First half of 2nd C	Drusius Proculus	*CBI* 244; *CIL* III 5170

[10] For the procurators in Noricum (new datations) see Winkler 2005, 435-442; Winkler 1969, 40-59; Visočnik 2007, 276-278.

Q. Crescentius Marcellus	beneficiarius procuratoris	First half of 2nd C	Q. Lisinius Sabinus	*CBI* 235; *CIL* III 5167
T. Flavius Dubitatus	beneficiarius procuratoris	First half of 2nd C	Q. Lisinius Sabinus	*CBI* 236; *CIL* III 5168
C. Mustius Tettianus	beneficiarius procuratoris	First half of 2nd C	Lisinius Sabinus	*CBI* 237; *CIL* III 5176
C. Mustius Tettianus	beneficiarius procuratoris	First half of 2nd C	Lisinius Sabinus	*CBI* 240; *CIL* III 5175
Lucilius Finitus	beneficiarius procuratoris	Around 152-153	Flavius Titianus	*CBI* 224; *CIL* III 5172
C. An(t)onius Valens	beneficiarius procuratoris	152-153	Flavius Titianus	*CBI* 243; *CIL* III 5164
C. Fuscinius Catullus	beneficiarius procuratoris	154-158	Ulpius Victor	*CBI* 234; *CIL* III 5169
Adnamius Flavinus	beneficiarius procuratoris	Around 158	Ulpius Victor	*CBI* 220; *CIL* III 5161
Adnamius Flavinus	beneficiarius procuratoris	Around 158	Usenius Secundus	*CBI* 221; *CIL* III 5162
Q. Kaninius Lucanus	beneficiarius procuratoris	158	Usenius Secundus	*CBI* 242; *CIL* III 5166
Licinius Hilarus	beneficiarius procuratoris	around 160	M. Bassaeus Rufus	*CBI* 241; *CIL* III 5171
	beneficiarius procuratoris	Reign of Antoni-nus Pius	Caecilius Iuventianus	*CIL* III 5182

Beneficiarii consularis

Table 2

Beneficiarius	**Status**	**Dated to (CBI)**	**Reference**
Rufius Senilis	beneficiarius consularis	End of 2nd – beginning of 3rd C	*CBI* 229; *CIL* III 5188
Flavius Decoratianus	beneficiarius	End of 2nd – beginning of 3rd C	*CBI* 244; *CIL* III 5170
M. Ulpius Acilianus	beneficiarius consularis legionis II Italicae	End of 2nd – beginning of 3rd C	*CBI* 233; *CIL* III 5180
Q. Sextius Pullaenius	beneficiarius consularis legionis II Italicae	192	*CBI* 232; *CIL* III 5178
C. Licinius Bellicianus	beneficiarius consularis legionis II Italicae piae fidelis	13th December 211	*CBI* 228; *CIL* III 5187
P. Aelius Verinus	beneficiarius	213	*CBI* 218; *CIL* III 5154
Vibius Cassius Victorinus	beneficiarius consularis legionis II Italicae piae fidelis Antoninianae	215	*CBI* 227; *CIL* III 5185
M. Aurelius Iustus	beneficiarius consularis legionis II Italicae piae fidelis	217	*CBI* 230; *CIL* III 5189
Aurelius Paterclus	beneficiarius	3rd C	*CBI* 219; *CIL* III 5160
Quintianus	beneficiarius consularis legionis II Italicae	End of 2nd – beginning of 3rd C	*CIL* III 11676; *RINMS* 107

Trojane – statio Atrantina[11]

Noricum was a part of the *publicum portorii Illyrici et ripae Thraciae* tax system, which was later renamed in *publicum portorii vectigalis X publica*. *Publicum portorii* included a huge area of provinces: *regio X Italiae*, Raetia, Noricum, Dalmatia, Pannoniae, Moesiae, all Daciae, and Thracia[12]. The station at Trojane (*statio Atrantina*) was of great importance, since it was located at the border between Noricum and Italy[13]. Therefore, *portorium* was collected at the border between Italy and all other provinces of the north-eastern Empire[14].

Its parallel on the other (Italian) side of the border can be possibly found in the station Ad publicanos, which has not been located yet[15]. *Statio Atrantina* was therefore one of the six borderline Norican customs stations: (*Boiodurum – statio Boiodurensis*; *Pons Aeni – statio Enensis*; in the vicinity of Brixen/Bressanone; *Loncium*; *Larix – statio Bilachiniensis*). *Portorium* was collected when every shift from and in the land with different legal status happened (e.g. from provinces to Italy, from *barbaricum* to provinces).[16] Collectors (*conductores publici portorii Illyrici*) of these taxes and others who this station administrated: *vilici*, *contrascriptores*, *vicarii*... were attested at these stations.

Conductor, *procurator*, *contrascriptor*, *vicarius,* and *vilicus* are proffesions and offices connected to the working order of the customs station – *statio Atrantina*. The last three of them were performed generally by slaves (sometimes by freedmen). *Vilicus stationis* was one of the vilici who was assigned to collection and administration of the direct taxes[17]. Among the imperial slaves v*icarius* is a term used for assistants and representatives. The position of a *contrascriptor* is of financial nature; he was committed to control and checking. This office was attested only at those stations which were located

[11] Ørsted 1985; Ørsted 1989, 175-188; De Laet 1949; Carlsen 1995.

[12] Cf. Ørsted 1985, 255-258; De Laet 1949, 175-245, talks about the custums in the Danubian provinces.

[13] Šašel Kos 2002, 373-382; Šašel Kos 2012, 79-104.

[14] Ørsted 1985, 283; Tatscheva 1996, 177-182.

[15] De Laet 1949, 188 locates the station in Gradišče pri Podpeči; Ørsted 1989, 180-188 errouneously presumes the location in Vače; Šašel 1975, 89 as the most plausible location presents the area of Krašnja and Lukovica; cf. *RINMS* 105, 316-317.

[16] Ørsted 1985, 251.

[17] Cf. Carlsen 1995, 46- 55; De Laet 1949, 380.

on the border with Italy[18]. *Conductor publici portorii* was in charge of the *publicum portorium*; *conductores* were epigraphically attested mostly in the 2nd century AD[19], and in the 3rd century *procurator publici portorii* probably replaced the conductor[20]. Both of them (*conductores* and *procuratores*) could have existed simoultaneuosly, although in that case *procuratores* would have been active only for a short period of time (between 160 and 180). In that case they can be connected to the general historical situation, especially to the threat of the Marcommanic war and then the war itself, which could have influenced the establishement of a new office. Its holder could have been also committed to the military protection or to the conduct of the station[21]. *Scrutatores* were custums officials who inspected declarations of merchants and searched goods and persons[22].

Officials attested at custums stations were mainly slaves, except the curator of the whole *statio* (*conductor* or *procurator*); since these were attested at different stations, we can conclude that they (had to) moved from one station to the other[23]. When we are talking about custums and taxes that is a normal and expected practice. But what can be said about other subordinate offices, such as *vilici*, *vicarii*, *scrutatores*, *contrascriptores*, and others? The same argument seems plausible and can be applied to those officials. It is even possible that they accompanied their supervisor when he moved to another station. Maybe at some point even the entire crew of the station changed[24].

Table 3

Name	**Profession/ office**	**Found at**	**Published in**	**Dated to**
Eutyches	servus contra-scriptor	Trojane	*RINMS* 105	Second half of 2nd C

[18] Ørsted 1985, 288; De Laet 1949, 381.

[19] Ørsted 1985, 307-311.

[20] Carlsen 1995, 49.

[21] Ørsted 1985, 304-305.

[22] De Laet 1949, 381; *RINMS* 104.

[23] For Antonius Rufus cf. *CIL* III 1568; *CIL* III 8075, 4; *CIL* III 13283; *CIL* V 820; *CIL* III 14354, 29; *CIL* III 14354, 30; *CIL* III 14354, 33; for Quintus Sabinius Veranus cf. *CIL* III 4015; *CIL* III 14354, 26; *CIL* III 15184, 24; *CIL* III 4716; *CIL* III 4875.

[24] Ørsted 1985, 307-347.

Benignus	vilicus	Trojane	*RINMS* 105	Second half of 2nd C
T. Claudius Senillus		Trojane	*RINMS* 105	Second half of 2nd C
Abascantus Antoni Rufi	servus scrut.	Trojane	*RINMS* 104	Second half of 2nd C
Aurelius Asclepiodotus	?	Trojane	*RINMS* 102	Second half of 2nd or beginning of 3rd C AD
Lucius Asclepiodotus	?	Trojane	*RINMS* 102	Second half of 2nd or beginning of 3rd C AD
Chresimus Augustorum	servus	Trojane	*RINMS* 103	Second half of 2nd or beginning of 3rd C AD
Fructus Q. Sabini Verani	servus vilicus conductoris portorii publici	Rimske Toplice	*CIL* III 5146	2nd C
Fortunatus	servus vilicus	Trojane	*CIL* III 5117	Second half of 2nd C
C. Antonius Iulianus	procurator portorii publici	Trojane	*CIL* III 5120	Second half of 2nd C
Bellicius	csc. stat.	Trojane	*CIL* III 5123	Second half of 2nd or beginning of 3rd C AD
Eutyches	csc. stat.	Trojane	*CIL* III 5123	Second half of 2nd or beginning of 3rd C AD

Dedicators to Adsalluta and Savus

The course of the Nauportus River (Ljubljanica) was in ancient times ideal for river traffic to which many epigraphic and other sources

can testify. At the site of the dangerous rapids between the hamlet of Sava near Podkraj and Radeče (the ager of Celeia), not very far away from the confluence of the Sava and Savinja rivers at Zidani most, god Savus had a sanctuary together with the Tauriscan goddess Adsalluta, an important local water deity[25]. M. Šašel Kos precisely analysed the altars dedicated to Adsalluta (and Savus) and came to the following conclusions: it can be assumed that Adsalluta was worshipped by local inhabitants and at the same time altars gave the impression that dedicators were members of merchant or trade families or associations that utilized the possibilities of the river transport. Families involved in such trade certainly included Caecina, documented in Aquileia, and most probably the northern Italic Castricii and the Servilii, as C. Castricius Optatus, who erected an altar to Neptune near the sanctuary of Adsalluta at Klempas near Hrastnik[26].

Lucius Servilius Eutyches was indirectly stated as gubernator (*cum suis gubernatoribus*), which is another argument that he and his companions were tradesmen or transporters, therefore, it can also be assumed that they presented the "mobile" part of the Roman society. We can be quite certain that they moved to the Celeian region from other parts of the Empire, especially from northern Italy. Gentilicia Servilii, Cassii, Castricii are documented in northern Italy, in Noricum and Pannonia, which confirms the statement about their occupations. It can also be assumed that all dedicators to Adsalluta and Savus were connected to transport, trade, and navigation, which can present the main character of the Adsalluta cult. If this be true, they also presented a mobile class of the society, and we can assume that they were mostly not locals.

Table 4

Name	**Dedication to**	**Published in**	**Dated to**
C. M[e]mmius	S(avo) et Adsallut(ae)	*AIJ* 27	Beginning of 1st C AD
P. Anto(nius) Secundus	Savo et Adsallutae	*CIL* III 5138	1st or 2nd C AD

[25] Šašel Kos 1999, 24; cf. also Harding, Jacobsen 1988, 133-135; Harding, Jacobsen 1989, 227-232.

[26] Šašel Kos 1999, 112, 117.

C. Cassius Quietus	Adsallut(ae) et Savo	*CIL* III 11684	1st or 2nd C AD
C. Iulius Iustus	S(avo) et Ats(allutae)	*AIJ* 255	1st or 2nd C AD
Secundio	Savo et Ads(allutae)	*CIL* III 5134 = 11680	Principate
L. Servilius Euty[c]hes cum suis gubernatoribus	Adsallutae	*AIJ* 26	1st C AD
G. Caecina Faustinus	Adsallutae Aug(ustae)	*CIL* III 5135	1st or 2nd C AD
C. C(-) A(-)	Adsalute Aug(ustae)	*CIL* III 11685	1st or 2nd C AD
Ocellio Castrici Marcelli ser(vus)	Adsallute Aug(ustae)	*CIL* III 5136	2nd C AD
C. Castricius Optatus	Neptuno	*CIL* III 5137	2nd C AD

Foreigners in the Celeian region[27]

At this point we can neglect all other groups of people mentioned above and we can dedicate ourselves to those individuals who were not discussed before, and at the same time to those who are explicitily stated as strangers (*domo*, *natione*, *civitate*, *tribu*, *etc.*).

The story of the Euhodia's stele[28] was almost as complicated as the story of Euhodia herself, since we read from the inscription that she came from Ephesus (province Asia Minor), probably at the end of the 2nd or at the beginning of the 3rd century. Since she did not travel alone (that was not possible for a woman)[29], she must have moved together with her family (with a father or a husband). The latter is also attested on the inscription (husband Fructus), therefore it is more probable that they came here together; and the stele was erected by

[27] Some intercultural contacts are considered in Lazar 2010 and Lazar 2011.

[28] The stele was broken into two parts, which were not found at the same time, cf. Kolšek 1962-1963, 487-490.

[29] Kakoschke 2002, 603-604

their slave Insequens. Why they moved from the East to Celeia is impossible to say. Why they choose Celeia is also a mystery and unfortunately the inscription reveals nothing about the reason of their migration, but maybe we can connect them to migrations in the Roman Empire which could have happened in the period after the Marcommanic wars. It can be also assumed that her family was quite wealthy since they could afford such a distant trip, and since she probably accompanied her husband, he must have been an official, a tradesman, merchant or something similar.

Aurelii (Maximus, Sabinus, and probably Bassus, since he is supposted to be their brother) also came from the East; their stele can be probably dated to the 3rd century, and therefore they can be also connected to the migrations from the eastern to the western provinces after the Marcommanic wars. Since one family relationship was stated (*frater*), this move was probably also that of a family, which must have been engaged in some (family) bussines. Two of them (Maximus and Sabinus) are defined as *cives Surus* (*Sirus*); the word *Surus* is here not used as a personal (autochthonous) name but rather denotes ethnic origine, namely the inhabitant of Syria or an immigrant from the East (in a broader sense). The form *Surus*, an old Latin writing, is unusual and was still in use instead of the more appropriate word *Syrus*[30]. Geographical names *Zeugma* and *Hennia* precisely locate homeplaces of two or very probably all three individuals who are mentioned on the same inscription. *Zeugma* was a town on the western bank of the river Euphrates, west of Edessa; this was the location where regions of Syria, Commagena, and Mesopotamia met. It must have been an important place since presumably *Legio IV Scythica* was stationed here[31]. *Hennia* must have been a smaller settlement in the vicinity of Zeugma, which till today has not been located. The denomination *cives Surus* can be found once again in the town of Celeia: Aurelius Gaianus obviously came from the East, probably in the 3rd century. He is described as *decurio Italicae*, which can be connected to his service in the army, probably in the *Legio II Italica*, where he could have performed an office of a *decurio*[32].

[30] *RE* IV A_1, 1931, 972-973. For *Syros* cf. *RE* IV $A_{2,}$ 1932, 1789-1796; for *Syrus*, 1829.

[31] Speidel 2000, 327-337; Ritterling 1925, 1556-1564.

[32] Visočnik 2008, 339 (355).

A word *natio* was also used to show that somebody came from "abroad" or to tell of what origine somebody was. Such is the case of Viinia (?) Aurelia; she was *natione Dardana*[33], therefore she must have come from Upper Moesia, since *Dardani* were people who lived there. She was *femina stolata*[34], and her husband Aurelius Valentinus was *vir egregius*[35], they both belonged to the upper class of the society in Celeia. Due to the phrase *vir egregius* we know that we are dealing with the equestrians, but from the later period (onomastics). We can assume that they come to Celeia together, but she could also have come with her father and found her husband in Celeia, namely, there is no data of the Valentinus' origine on the inscription. It is also not possible to find his origin from his personal name. In the area of the Celeian ager this is the only example of stating the origin of the inhabitant with the direct quotation.

For Aurelius Adiutor we can assume from his profession that he was not of indigenous origin, since he was described as *negot*., and can be therefore explained as *negotians* or as *negotiator*. These two options for the same profession were much more in use on the inscriptions as *mercator*. The merchant Aurelius Adiutor stayed in Celeia but due to the nature of his work he must have travelled a lot during his lifetime. He started his journey in Africa because he described himself as *cives Afer*. *Afri(orum)* were inhabitants of Africa, especially inhabitants of Karthago and its wider area[36].

Since newcomers in the area can be recognised with the assistance of the *tribus*, we should mention three instances where a votive tribe untypical for Celeia (*Claudia*) is presented. Twice a distinctive tribus for Aquileia appeared (*tribu Velina*); therefore, Publius Petronius Prisc (?) or maybe even his ancestors moved from Aquileia to Celeia. Family of Petronii were well known in Aquileia and they are traceable in Noricum and Panonnia[37]. *Velina tribu* is also a part of the name formula for Antonius but his name is not completely preserved. On the same inscription another Antonius (Respectus) is mentioned;

---

[33] Cf. Schmidt 1901, 2163-2164, since *natione* is used, she probably did not come from Greek town in Asia Minor.

[34] For the phrase *femina* or *filia stolata* used in the vicinity cf. *CIL* III 5225, *CIL* III 5293; Wenedig 1997, 123-124 (C15).

[35] Cf. *CIL* III 5111; Wedenig 1997, 109-110 (C 2).

[36] Schmidt 1893, 713-715.

[37] Zając 1978, 75-76; Harding, Jacobsen 1989, 230.

probably they originated from the same family and came together from Aquileia to Celeia. The third tribus on the Celeian inscriptions is *Aniensis*, which belongs to Quintus Rufius Atticus. Another Rufius is present on the same inscription: Quintus Rufius Hiero who was a family member. As in the previous case, two Rufii must have come together to Celeia, although there is no tribus written next to the second Rufius. *Aniensis tribus* was a distinctive tribe for two Roman towns in northern Italy: *Cremona* (*regio* X) and *Vercellae* (*regio* XI)[38]. Neither is from the nearest vicinity, since they are both located in the western part of northern Italy. Newcomers obviously migrated from northern Italy but not only from border towns.

The next possible foreigner in the Celeian region was Aulus Vederna Maximus, who was *harispex* (*haruspex*). Due to his name, which is of Etruscan origin, and due to his profession it can be concluded that he or maybe his ancestors moved to Noricum from Etruria. Etruria was known as the homeland of this art or skill. From there it spread to Rome and then to all Roman provinces. Vederna Maximus could have become even a well esteemed municipal *harispex* in the town; therefore he could have come close to the position of the office and honour of the town's priest[39]. At such positions *haruspices* were considered as lower town officials. From the 3rd century onwards we can meet them in legions, where they performed their arts: based on different signs they predicted the future, mainly the results of the forthcoming battles. *Haruspex* Lucius Tuccius Campanus who can be due the *tribu Polia* placed in Etruria is documented in Virunum (*CIL* III 4864). Based on both inscriptions with the word *haruspex* (*harispex*) Winkler concluded that these two families were connected: the son of the Celeian *harispex* could have been married to the daughter of the one from Virunum[40]. This conclusion seems plausible: they both originated from Etruria, they were of the same profession, due to it gained some authority and reputation, and maybe even the city office. The possibility that they knew each other exists due to their common roots and interests which they could have wanted to link. With the marriage of their children the two families would have been permanently united.

[38] Kubitschek 1882, 168, 208.
[39] Wedenig 1997, 140-142 (C 33).
[40] Winkler 1974, 123-126.

Only one foreigner among soldiers in Celeia is explicitly stated: L. Braetius Publius from Verona was a veteran of the legion VIII Augusta, which was after 9 AD stationed in Poetovio, after 45 AD in Novae in Moesia, and around 68-69 it was moved to the Rhine[41]. Even though he came from Verona he started a family in Celeia, which can be inferred from the autochthonous female name in the inscription (Magiona Verulli f(ilia)). Otherwise in the context of military representatives in Celeia we can distinguish between the local people who returned to their homeland after they completed the military service, and the foreigners who were stationed in the vicinity (especially in Pannonia) and settled there. Among foreigners we can assign also the soldiers of the second generation of the legion II Italica[42].

It is also possible to detect foreigners in the area by the exact inspection of the attested deities. A votive altar dedicated to Neptune has been already mentioned since the family of Castricii was probably active in trade. Aurelius Aquila and Aurelius Bassus were *sacerdotes* in a templum, located at Šempeter. Aurelius Bassus has already erected a votive altar for Dolichenus (*AE* 1933, 121). Aurelius Aquila is also already known as a priest from Weiting in Noricum (*CIL* III 5021). As *sacerdotes* they could have also belonged to the mobile sphere of the society. Since their monument can be exactly dated to 217/218, they can be related to measures accepted after the Marcommanic wars. In the area of Celeia one votive monument dedicated to Belenus is known until today; the dedication was made by Lucius Sentius Forensis. This monument is the first written testimony of Belen's cult in the Slovenian territory. According to some definitions Belen or Belin, as he is sometimes named in inscriptions, was the god of light and sun, but according to recent findings he is to be associated primarily with water[43]. The dedicator of the inscription was probably an immigrant from Aquileia[44].

Also onomastics is of great help while searching for foreigners in a certain region. While most of the time we are fixed only on gentilicia we forget about other types of names, which were typical for other social classes, for instance peregrine filiation. Not only "*tria nomina* people" migrated in the antiquity, although they are much easier to fol-

[41] Cf. Visočnik 2008, 339.
[42] For details about soldiers see Visočnik 2008, 325-357, especially 357.
[43] Šašel Kos 1999, 24-26.
[44] Lovenjak 2003, 334-336 n. 4; Šašel Kos 1999, 24-26.

low, since they left many traces in the form of epigraphic monuments. Names of peregrine filiation are generally of Latin or Celtic origin, except one: the name *Gannicus* is attested only in two instances, here and in the province *Gallia Belgica*: *CIL* XIII 5137. Holder (*Sprachschatz* I, 1982) defines it as Germanic. The name *Mannus* is also preserved in only two places, here and in Hispania (*Onomasticon* III, 51). The name can be of Celtic or Germanic origin. These two names were used on the simple funerary slab found in Slovenian Carinthia. Gannicus, son of Mannus, could have moved from the Northern provinces to the Celeian ager, but we will never be able to discover what were the impulses or the nature of his potential migration.

Table 5

Name	**Natione, domo,tribu**	**Profession**	**Published in**	**Dated to**
Euhodia	*domo Epheso*		*ILJug* 295	2nd/3rd C
Lucius Braetius Publius	*Verona*	*veteranus legionis VIII Augustae*	*CIL* III 5220	1st C
Aurelius Maximus	*cives Surus ex regione Zeugma vico Hennia*		*CIL* III 11701	3rd C
Aurelius Bassus		*frater ?*	*CIL* III 11701	3rd C
Aurelius Sabinus	*cives Surus ex regione Zeugma vico [---]*		*CIL* III 11701	3rd C
Quintus Rufius Atticus	*Aniensis tribu*		*CIL* III 5199	2nd/3rd C
Quintus Rufius Hiero	*?*		*CIL* III 5199	2nd/3rd C
Publius Petronius Prisc[us]	*Velina tribu*		*CIL* III 5259	1st/2nd C

Antonius	*Velina tribu*		*CIL* III 5217	1st/2nd C
Antonius Respectus	*?*		*CIL* III 5217	1st/2nd C
Gannicus Manni			*CIL* III 5102	2nd/3rd C
Aurelius Aquila		*sacerdos*	*AE* 1987, 797	217/218
Aurelius Bassus		*sacerdos*	*AE* 1987, 797	217/218
Viinia ? Aurelia	*natione Dardana*	*stolata femina*	*CIL* III 5283	3rd C
Aurelius Valentinus	*?*	*vir egregius, maritus*	*CIL* III 5283	3rd C
Aurelius Adiutor	*civis Afer*	*negotians/ negotiator*	*CIL* III 5230	2nd/3rd C
Aulus Vederna Maximus		*harispex*	*ILJug* 393	2nd C
Aurelius Gaianus	*cives Surus*	*decurio Italicae*	*ILJug* 389	3rd C
Gannicus Manni			*CIL* III 5102	2nd/3rd C

Conclusions

Foreigners or newcomers at a certain area in the Roman period can be discovered and studied with the help of inscriptions that were created at the same area. These inscriptions reveal various factors but the smallest number presents those inscriptions where individuals mentioned in the text had explicitly stated their origin in an established manner (*domo*, *natione*, *civitate* etc.). Such examples are extremely scarce in the territory of the municipium Celeia, only seven were found so far. Half of these originate in the East and can be connected to the immigration after the Marcommanic Wars when a significant number of 'Easterners' moved to the Danubian provinces.

These examples can be added 3 (or 4) such inscriptions that reveal a *tribus* untypical for the town of Celeia – instead of *Claudia*, *Velina* or *Aniensis* are stated. Besides these explicit mentions of places from where people moved to the area of southern Noricum we also

have indirect evidence that testifies to the presence of immigrants. Namely, the nature of certain professions was such that the change of dwelling was expected and necessary; primarily these were merchants, transporters, priests, and soldiers. Nevertheless, even these professions are not always written; the example of votive monuments dedicated to Adsalluta testifies to that exact case. From the context of these votive monuments it can be inferred that they were erected by those individuals that were most probably involved in trade and transport, which is to a certain degree confirmed also by onomastics.

Only one soldier has his origin explicitly written (Verona), while with others we can only draw conclusions about their homeland. We are primarily able to discover whether these people are locals or not. With the great majority of *beneficiarii* we can thus be certain that they do not originate from the area of Celeia, with the possible exception of those who erected the altars the latest, therefore after the year 200 – these could have been recruited from the legio II Italica in which, at that time, the 'local' soldiers already served (the second generation of soldiers of this legion). The situation is similar with the officials at the *Atrans* customs station since immigration is also supposed for this profession. Another group, Italic immigrants, have relatively frequently been dealt with in the past. They represented the first wave of colonisation in the 1st century AD. On the oldest tombstones in Celeia representatives of successful families from northern Italy, especially from Aquileia, are frequently attested.

References

CBI: E. Schallmayer, K. Eibl, J. Ott, G. Preuss, E. Wittkopf (ed.), *Der römische Weihebezirk von Osterburken I. Corpus der griechischen und lateinischen Beneficiarier-Inschriften des Römischen Reiches* (*Forsch. Ber. Vor.-Frügesch. Baden-Württ.* 40), Stuttgart, 1990.

Holder: A. Holder, *Alt-celtischer Sprachschatz* I, Leipzig, 1896 (repr. Graz 1961); II, Leipzig, 1904 (repr. 1962); III, Leipzig, 1907 (repr. 1962).

RINMS: ŠAŠEL KOS M., *Lapidarij Narodnega muzeja Slovenije / The Roman Inscriptions in the National Museum of Slovenia*, *Situla* 36, Ljubljana, 1997.

Onomasticon III: *Onomasticon provinciarum Europae Latinarum*, Ex materia ab A. Mócsy, R. Feldmann, E. Marton et M. Szilágy collecta, Vol. III, *Labarum-Pythea*, Composuit et correxit B. Lőrincz, Wien, 2000.

ALFÖLDY, G. 1977, *Die Personennamen in der römischen Provinz Noricum*, in *Colloques internationaux du C. N. R. S. N. 564 – L'onomastique latine (13-15 octobre)*, 249-264.

CARLSEN, J. 1995, *Vilici and Roman Estate Managers until AD 284*, Roma.

CLÉMENT, J. 1980, *Études épigraphiques et topographiques sur l'organisation de la securité intérieure de l'Empire romain: repartition des stations des beneficiarii dans les provinces celtiques, danubiennes, balkaniques et orientales: mémoire de licence...*, Gruyères.

DE LAET, S. J. 1949, *Portorium. Étude sur l'organisation douanière chez les Romains, surtout à l'époque du Haut-Empire*, Brugge.

DISE, R. L. 1996, *The Beneficiarii Procuratoris of Celeia and the Development of the Statio Network*, *ZPE*, 113, 286-292.

DISE, R. L. 1997, *Variation in Roman Administrative Practice: the Assignements of Beneficiarii Consularis*, *ZPE*, 116, 284-299.

DJURA JELENKO, S., J. VISOČNIK 2006, *Rimski kamniti spomeniki slovenske Koroške*, *AArchSlov*, 57, 345-415.

FORNI, G. 1985, *Le tribù romane*, III/1, *Le pseudo-tribù*, Roma.

FORNI, G. (ed.) 2006, *Le tribù romane*, IV, *Scripta minora*, Roma.

HARDING, M., G. JACOBSEN 1988, *Die Bedeutung der zivilen Zuwanderung aus Norditalien für die Entwiklung der Städte in Noricum und Pannonia*, *C&M*, 39, 117-206.

HARDING, M., G. JACOBSEN 1989, *Norditalische Zuwanderung nach Celeia während der ersten zwei Jahrhunderte n. Chr*, *AAntHung*, 41, 227-232.

KAKOSCHKE, A. 2002, *Ortsfremde in den römischen Provinzen Germania inferior und Germania superior* (*Osnabrücker Forschungen zu Altertum und Antike-Rezeption* 5), Möhnesee.

KAKOSCHKE, A. 2009, *Fremde in der römischen Schweiz, HA*, 40/157, 2-29.

KAKOSCHKE, A. 2010, *"Schweizer" in der Fremde. Ein Beitrag zur Mobilität in der römischen Antike*, *HA*, 41/162, 34-72.

LAZAR, I. 2002, *Celeia*, in M. Šašel Kos, P. Scherrer (ed.), T*he Autonomous Towns of Noricum and Pannonia. Noricum*, *Situla*, 40, 71-101.

LAZAR, I. 2010, *Arheologija in medkulturnost*, in M. Sedmak, E. Ženko (eds.), *Razprave o medkulturnosti*, Koper: Univerza na Primorskem, Znanstveno-raziskovalno središče, 17-32.

LAZAR, I. 2011, *The inhabitants of Roman Celeia: an insight into intercultural contacts and impacts through centuries*, in M. Novotná (ed.), *The phenomena of cultural borders and border cultures across the passage of time : from the bronze age to late antiquity: proceedings of the international conference, dedicated to the 375th anniversary of Universitas Tyrnaviensis, Trnava, 22-24 October 2010*, (Anodos), Trnava, 2011, 175-185.

LE BOHEC, Y., C. WOLFF (eds.) 2000, *Les légions de Rome sous le haut-empire. Actes du Congrès de Lyon (17–19 septembre 1998)*, Lyon.

LE ROUX, P. 2004, *La Romanisation en question*, *Annales (HSS)*, 59/2, 287-311.

LOVENJAK, M. 2003, *Rimski napisi iz Celja, najdeni med 1991 in 2003*, *AArchSlov*, 54, 331-368.

NELIS-CLÉMENT, J. 1994, *Le monde des dieux chez les beneficiarii*, in *Der römische Weihebezirk von Osterburken 2. Kolloquium 1990 und paläobotanische-osteologische Untersuchungen*, Stuttgart, 251-260.

ØRSTED, P. 1985, *Roman imperial economy and Romanization: a study in Roman imperial administration and the public lease system in the Danubian provinces from the first to the third century A.D.*, Copenhagen.

ØRSTED, P. 1989, Ad Publicanos. *Zwei Zollstationen und ihre Bedeutung für die Territorialgeschichte von Vienna bzw. Emona*, *AAntHung*, 41, 175-188.

OTT, J. 1994, *Überlegungen zur Stellung der Beneficiarier in der Rangordnung des Römischen Heeres*, in *Der römische Weihebezirk von Osterburken 2. Kolloquium 1990 und paläobotanische-osteologische Untersuchungen*, Stuttgart, 233-249.

OTT, J. 1995, *Die Beneficiarier. Untersuchungen zu ihrer Stellung innerhalb der Rangordnung des Römischen Heeres und zu ihrer Funktion*, Stuttgart.

RITTERLING, E. 1925, *Legio*, in *RE*, XII.2, 1329-1829.
SCHALLMAYER, E. 1991, *Zur Herkunft und Funktion der Beneficiarier*, in *Roman Frontier Studies 1989. Proceedings of the XVth International Congress of Roman Frontier Studies*, Exeter, 400-406.
SCHERRER, P. 2002, *Vom Regnum Noricum zur römischen Provinz: Grundlagen und Mechanismen der Urbanisierung*, in M. Šašel Kos, P. Scherrer, *The Autonomous Towns of Noricum and Pannonia. Noricum*, *Situla*, 40, 11-70.
SCHMIDT, J. 1893, *Africa*, in *RE*, I_1, 713-715.
SCHMIDT, W. 1901, *Dardanos*, in *RE*, IV_2, 2163-2180.
SPEIDEL, M. A. 2000, *Legio IV Scytica*, in Le Bohec, Wolff (ed.) 2000, 327-337.
ŠAŠEL, J. 1960, *Caesernii*, *ZAnt*, 10, 1960, 201-221 (= *Opera selecta*, 1992, 54-74).
ŠAŠEL, J. 1966, *Barbii*, *Eirene*, 5, 1966, 117-137 (= *Opera selecta*, 1992, 99–119).
ŠAŠEL, J. 1970, *Celeia*, in *RE*, *Suppl.* XII, 139-148 (= *Opera selecta*, 1992, 583-587).
ŠAŠEL, J. 1975, *Rimske ceste v Sloveniji*, in *Arheološka najdišča Slovenije*, Ljubljana, 74-99.
ŠAŠEL, J. 1981, *I* Dindii – *vicende ed economia di una famiglia di Preneste*, *ZPE*, 43, 337-342 (= *Opera selecta*, 1992, 146-151).
ŠAŠEL KOS, M. 1984, *Prerez čez zgodovino celejanskih prebivalcev v luči onomastičnih in prozopografskih podatkov*, *ZAnt*, 34, 252-255.
ŠAŠEL KOS, M. 1995, *The beneficiarii at Neviodunum reconsidered*, *Epigrafica*, 57, 271-278.
ŠAŠEL KOS, M. 1999, *Pre-Roman divinities of the Eastern Alps and Adriatic* (*Situla* 38).
ŠAŠEL KOS, M. 2002, The boundary stone between Aquileia and Emona, *AArchSlov*, 53, 373-382.
ŠAŠEL KOS, M. 2012, *Colonia Iulia Emona – the gensis of the Roman city*, *AArchSlov*, 63, 79-104.
TATSCHEVA, M. 1996, *Neues über Publicum Portorii Illyrici et Ripae Thraciae*, in *Rimski limes na srednjem i donjem Dunavu / Roman Limes on the Middle and Lower Danube* (Đerdapske sveske, Pos. izd. 2 / Cahiers des Portes de Fer, Monogr. 2), Beograd, 177-182.

VISOČNIK, J. 2007, *Jezikovne značilnosti napisov antične Celeje z okolico kot vir za preučevanje romanizacije celejskega prostora*, unpublished PhD dissertation, Oddelek za klasično filologijo, Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani.

VISOČNIK, J. 2008, *Vojaški napisi iz Celeje in njene okolice / Roman military inscriptions from Celeia and its surroundings*, *AArchSlov*, 59, 325-357.

VISOČNIK, J. 2010, *Names on Celeian inscriptions in numbers and tables – a comparison between town and age*, *Opuscula archaeologica*, 34, 285-296.

VISOČNIK, J. 2012, *Vojaki iz Celeje na tujem / Celeian soldiers attested across the Empire*, *AArchSlov*, 63, 235-264.

WINKLER, G. 1974, *Etruskische Haruspices in den Städten von Noricum*, *Römisches Österreich* 2, 123-126.

ZACCARIA, C. 2006, Palatina tribus. *Cavalieri e senatori di origine libertina certa o probabile ad Aquileia*, I, *I Caesernii*, in M. Faraguna, V. V. Iasbez (ur.), *Duvnasqai didavskein. Studi in onore di Filippo Càssola*, Trieste, 439-455.

ZAJĄC, J. 1978, *Einige vermögende Familien aus Celeia in der römischen Provinz Noricum (1. - 3. Jh. u. Z.)*, *RSA*, 8, 63-88.

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 299-320

MAXENTIUS – CREŞTIN? OBSERVAŢII PE MARGINEA UNEI LUCRĂRI RECENTE

Nelu ZUGRAVU*
(Universitatea „Alexandru I. Cuza" din Iaşi)

Mots-clés: *Maxence, Constantine, christianisme, idéologie impériale, paganisme.*

Résumé: *Après quelques observations sur des aspects d'ensemble, l'auteur de la présente note insiste sur l'élément le plus originel et discutable du livre écrit par Ramiro Donciu (*L'empereur Maxence*, Edipuglia, Bari, 2012), c'est-à-dire le christianisme de Maxence. En accord avec les opinions d'autres historiens, l'auteur considère que les arguments invoqués par Ramiro Donciu pour soutenir sa thèse ne sont pas suffisamment convaincants.*

*1. L'information d'Eusèbe de Césarée (*HE*, VIII, 14, 1) – où on mentionne qu'au début du règne (aspect très important) Maxence déclare, de manière hypocrite, «qu'il serait chrétien aussi» et qu'il a ordonné la cessation de la persécution contre les chrétiens – ne plaide pas à la faveur de son christianisme (voir p. 54-55, 65, 144, 174, 227). Par contre, elle semble donner raison aux historiens modernes qui voient dans les mots et les gestes du «tyran» des actes à résonance politique, destinés à élargir sa base sociale et à assurer la tranquillité tellement nécessaire au début du principat, considérant le refus de la reconnaissance de la part des tétrarques, les promoteurs «officiels» de la politique antichrétienne.*

2. Ramiro Donciu soutient que Maxence a été chrétien grâce à sa mère, Eutropia (p. 48, 56, 85), mais on ne peut pas être sûr de ce fait. Même si, comme montré par les sources ecclésiastiques, les femmes converties ont eu un rôle très important dans l'éducation chrétienne des enfants, le fait n'était pas du tout une règle, surtout si le père était païen. Or, le père de Maxentius, Maximien Hercule, était païen. Il est difficile d'accepter l'idée conformément à laquelle Maxence aurait pu être baptisé avant les fiançailles de 293 et le mariage de 298-300 avec Valeria Maximilla – c'est-à-dire avant l'âge de 10 ans, puisque pendant ces temps-là, le baptême était toujours réservé aux adultes; en Syrie, comme dans d'autres places de l'Orient et de l'Occident, les preuves archéologiques du baptême des enfants apparaissent au Ve siècle.

3. Le refus de Maxence d'honorer son père et son beau-père à travers l'adoratio *(Lac.,* Mort.*, XVIII, 9; 11) serait, selon l'auteur, «un acte en faveur de l'authenticité du christianisme de Maxence», puisque «l'adoration d'un autre dieu (y compris les empereurs tétrarchiques) que le Christ, signifiait pour tout chrétien abjurer sa foi» (p. 56; voir aussi p. 85). L'idée n'est pas nouvelle. Le cérémonial d'*adoratio *(gr.* proskynesis*) a été introduit par les Sévères, mais celui-ci avait lieu seulement dans des cas exceptionnels; Dioclétien l'a adopté définitivement comme particularité du nouveau statut du souverain. L'*adoratio purpurae *n'impliquait pas des gestes de nature religieuse, comme dans le rituel de la vénération des images impériales accompagnée par les* simulacra numina *(la prononciation d'une formule sacrée, les offres de vin et d'encens, comme Pline le Jeune informe dans la Lettre à Trajan), mais seulement s'agenouiller (*inclinatio*) et embrasser la pourpre impériale, puisque toute*

* nelu@uaic.ro; z_nelu@hotmail.com

*incompatibilité avec la foi chrétienne semble être plutôt un préjugé moderne. Ammien Marcellin mentionne plusieurs épisodes de ce genre pendant le règne des empereurs chrétiens, tout en précisant que c'était un signe de la reconnaissance de la majesté impériale (*maiestatis insigne*). De l'autre côté, Galère et Maximien n'étaient pas des déités non plus, devant lesquelles Maxence aurait dû accomplir l'*adoratio*, comme M. Donciu laisse croire. D'ailleurs, l'auteur même soutient que, en conformité avec l'idéologie religieuse de la Tétrarchie, «l'empereur ne devenait pas un dieu, mais participait à la divinité, par la fonction impériale occupée» (p. 44). Par conséquent, il est possible que Maxence eût refusé de se conformer à une étiquette toujours pas suffisamment ancrée dans le protocole impérial, tout en restant fidèle à l'ancienne forme romaine de respect –* salutatio*. Une fois devenu* Augustus*, il aurait considéré indigne pour son statut de faire un tel geste, ce qui l'aurait rendu inférieur, tout en diminuant son prestige.*

4. Le qualificatif de pater impius *attribué par Lactance à Maximien Hercule, le père de Maxence (p. 56). C'est juste que, dans* De mortibus persecutorum*, on rencontre bien des fois le mot* impius *dans le sens de «infidèle, impie». Mais* impius *ne signifie pas seulement «infidèle» au sens religieux ; il a aussi une connotation morale profane, c'est-à-dire la violation d'un engagement envers l'Etat, envers une autorité instituée, une communauté ou la famille – ce qui signifie «sans respect, traître, déloyal, coupable, détestable». A notre opinion, pour Lactance, Maximien est* pater impius *non pas parce qu'il était adepte des anciennes divinités (par comparaison avec Maxence, qui était chrétien), mais parce qu'il avait été «déloyal, traître, coupable» premièrement envers son fils, auquel il devait sa réinvestiture avec la pourpre impériale, mais qui, ensuite, «avec une réalité puérile» (*puerili aemulatione*), n'a pas hésité d'essayer de le détrôner. Notre interprétation concorde parfaitement avec l'intentionnalité du passage entier où on rencontre l'expression* pater impius*, respectivement* rebellis imperator*,* pater impius*,* socer perfidus *(Lac.,* Mort.*, XXIX, 8), par lesquelles l'écrivain ecclésiastique a voulu mettre en évidence l'absence totale de loyauté de la part de Maximien envers toute institution publique et privée. Cela veut dire la loyauté vers les suivants: le souverain légitime, pour lequel il était un rebelle (*rebellus*), puisqu'il avait repris la pourpre après s'être officiellement retiré; envers sa propre famille, son fils respectivement, aux yeux duquel il était un traître (*impius*), puisqu'il avait essayé de le détrôner; finalement, envers la famille de sa fille, son beau-fils Constantine, plus précisément, vers lequel il s'est avéré être menteur (*perfidus*), car il avait profité de sa bonne volonté et il lui avait donné un conseil perfide concernant le nombre de troupes nécessaires pour la guerre contre les Francs.*

5. L'association entre censura *et* pietas *sur une inscription appartenant à une statue de Maxence, à Rome. Selon M. Donciu, chez les écrivains chrétiens que seulement lui connaît, cette juxtaposition «signifiait... une dévotion consciente et une forte piété»; tout en procédant à la même juxtaposition, Maxence a réussi, d'une «forme particulière, c'est-à-dire d'esprit chrétien et de forme païenne», à garder l'apparence de la loyauté vers la tradition romaine (p. 85), mais aussi à transmettre «un indice de l'existence de la nouvelle foi dans la ville éternelle», c'est-à-dire l'introduction, «d'une façon imperceptible», de la foi chrétienne «dans l'idéologie du pouvoir» (p. 91). L'auteur n'a pas cité avec attention l'inscription et il n'en a fait aucune analyse comparative. En fait, l'association n'a rien à faire avec le christianisme, mais avec la plus pure tradition politique et morale païenne. Jean Béranger, André Chastagnol, Philippe Bruggisser et Stéphane Ratti, parmi d'autres, apprécient que, à l'époque tardive, le terme* censura *ne fait pas référence à la magistrature censoriale, mais à une valeur morale, à une vertu impériale spécifique, signifiant «la droiture, la mesure, le contrôle de soi, la clairvoyance» (A. Chastagnol), reconnue à plusieurs empereurs, aussi qu'à quelques particuliers. Par conséquent, la* censura veteris *de l'inscription de Maxence fait allusion au comportement irréprochable du souverain, conformément aux anciennes* virtutes *impériales. Les dernières incluaient aussi la* pietas*, inscrite sur le* clupeus aureus *mis dans le Sénat pour honorer Auguste, une vertu qui, dans le cas de Ma-*

*xence, est définie comme «sans égal» (*singularis*). Ainsi, l'association entre* censura *et* pietas *n'a rien à faire avec le christianisme de Maxence, mais elle évoque son respect pour la tradition morale et religieuse romaine, aussi que la référence au modèle politique et idéologique d'Auguste, ce qui est aussi démontré par d'autres aspects de sa propagande.*

6. L'appellatif sacrosanctus *sur un milliaire découvert sur Via Valeria, auprès de Rome, à Arsoli. L'argument de M. Donciu est que chez les écrivains chrétiens – de nouveau, que seulement lui connaît – ce terme était utilisé «pour désigner quelqu'un 'très saint'»; or, dit lui, «cette appellation peut s'appliquer aussi à Maxence, au moins en ce qui concerne son ascendance païenne». Aussi, il date la borne milliaire dans les années 309-310, quand on peut détecter «un intérêt plus grand pour le christianisme» (p. 91). C'est une exagération, sans doute. Un* milliarium *était un document officiel et il est très peu probable que la personne en charge de son emplacement – un représentant de l'administration supérieure – eût été chrétienne or qu'elle eût connu la signification chrétienne de l'épithète. Très probablement, comme déjà suggéré dans l'historiographie, il soulignait le caractère inviolable du prince, en vertu de la* tribunicia potestas*, en accord avec la décision prise pendant le règne d'Auguste. Néanmoins, on ne peut pas exclure soit une erreur de lapicide (qui a écrit, au lieu de* sacrato *ou* sacratissimo*, le mot – toujours pas correcte –* sacroxancto*), soit une substitution intentionnelle des premiers termes – ordinaires dans la littérature et l'épigraphie impériale classique, inclusivement à l'époque de Maxence, pour souligner l'aura de sacralité et intangibilité du prince – avec un terme contenant une signification encore plus accentuée.*

7. Le refus de Galère d'accepter la nomination de Maxence comme Caesar *en 305, à cause du fait que le fils d'Eutropia «était déjà chrétien», c'est-à-dire avant février 303, quand les persécutions ont commencé (p. 54, 55, 57). Mais alors comment peut-on expliquer l'acceptation, dès 293 – selon l'auteur – de l'arrangement matrimonial avec sa fille Valeria Maximilla, et ensuite, vers 298-300, du mariage proprement-dit entre les deux? La réponse de l'auteur est surprenante: au moment de l'arrangement des fiançailles pour Valeria Maximilla, «ce fait demeure sans importance» (p. 55-56), puisque «son jeune âge (environ 10 ans) rend insignifiant son appartenance à une quelconque foi» (p. 56). Or, si on est d'accord avec M. Donciu que Galère se trouvait dès très jeune auprès du fondateur du système tétrarchique, tout en devenant «le plus vigoureux défenseur de la Tétrarchie» (p. 43; vezi şi p. 47, 59-60, 93-94, 96), inclusivement de l'idéologie religieuse païenne qui fondait le régime (p. 57, 94), alors ce n'est pas possible que le* Caesar *ne saisisse le danger d'un tel mariage pour le futur de l'institution tétrarchique. De plus, si le christianisme a été la cause de la «haine» de Galère envers Maxence, ne devrait-on pas se demander pourquoi, une fois devenu* Maximus Augustus *(306), Galère n'a pas mis en question son mariage célébré toujours en 293 avec Valeria Galeria, la fille de Dioclétien, qui, comme sa mère, Prisca, était aussi chrétienne? Néanmoins, on sait que, dans son honneur, il a créé la province de* Valeria *et qu'il l'a élevée au rang d'*Augusta*. Nous ne pensons pas que la foi chrétienne de Maxence ait été la cause du refus de Galère de l'accepter comme successeur en 305. Peut-être les animosités antérieures avec Maximien, comme Lactance le suggère, mais dont on ne connaît pas le sujet, peut-être la manque de déférence du beau-fils, qui ne voulait pas honorer son beau-père à travers l'*adoratio purpurae*, ou peut-être – plus plausiblement – l'ascension de Maxence en ignorant les principes «constitutionnels» de la Tétrarchie, comme le même Lactance semble l'indiquer.*

8. La présence dans les troupes romaines des soldats chrétiens (p. 95, 113, 143, 179, 180), spécialement parmi des equites singulares*, originaires «de l'Afrique fortement christianisée» (p. 125), «[l']une des provinces de l'empire très peuplée par les chrétiens» (p. 95); ensuite, la désertion des soldats chrétiens des unités commandées par Sévère et Galère (p. 95-98, 101, 112, 143-144, 179) juste parce que Maxence était «un empereur chrétien» (p. 94), un «prince chrétien» (p. 95), «un empereur pro chrétien» (p. 143, 144); finalement, l'attitude de sympathie envers lui en avril 308, lorsque son père, Maximien, a essayé de le déposséder de la pourpre impériale (p. 99-101), cette solidarité étant expliquée par «la*

sympathie manifeste de l'empereur envers les chrétiens» (p. 101) et par son caractère «pacifique» (p. 144) agréé par les soldats chrétiens (p. 143-144). Pourtant, l'examen non-tendancieux des sources ne supporte pas les arguments mentionnés ci-dessus. Aucune des sources ne dit que les soldats de Maxence provenaient de l'Afrique profondément christianisée. En ce qui concerne le motif de la désertion, celui-ci est beaucoup plus mondain que celui énoncé par l'auteur: les soldats ont quitté les unités pour l'argent. Dans ce contexte, nous ne pouvons pas éviter une question logique: pourquoi, en octobre 312, les soldats de Maxence – chrétiens et dévoués à leur prince, qui partageait leur foi – n'ont-ils pas quitté leurs drapeaux pour passer à d'autres drapeaux, «christianisés», mais ils ont lutté avec toute abnégation, surtout les clibanarii *et les* equites singulares *(spécialement les Maures), contre Constantine?*

Il y a d'autres aspects, aussi, qui nous font demander si Maxence a été vraiment chrétien: la divinisation de son père, de son propre fils Romulus et leur inscription dans la galerie des divi *– des aspects bien-connus du culte impérial au IIIe siècle, qui visaient la sacralisation de la personne des empereurs qui étaient arrivés au trône avec l'aide des militaires; la dédicace du temple de Iupiter Stator (selon certains, des Pénates) à son fils Valérius Romulus, disparu prématurément; l'idéologie religieuse païenne transmise par des monnaies; la restauration du temple de Vénus et de Rome; le symbolisme religieux du complexe architectural basilique-temple de Rome et de Vénus; le* herron *sur Via Appia «destiné à une divinité», d'après l'auteur (p. 137), c'est-à-dire à Maxence même, divinisé; l'association de lui-même et de Valérius Romulus avec le modèle Romulus-Rémus, comme descendants de Marte,* conditores *et* conservatores *de Rome, raison pour laquelle il a été ironisé après sa mort, comme* falsus Romulus. *Enfin, l'auteur écrit que «les auteurs antiques ne mentionnent aucune apostasie de Maxence» (p. 152). Pourtant, à la page 174, après faire totalement confiance aux sources antiques, il affirme que, le 26 octobre 312, en considérant le danger constantinien et après écouter ses conseillers païens qui lui disaient de reprendre la liaison avec «les dieux abandonnés», Maxence «a offert des sacrifices, a pris les auspices et consulté les livres sibyllines», un comportement qui «marquait l'abandon du christianisme». «D'aucune manière» un «chrétien véritable» (*verus Christianus*) – pour utilisé les mots de Pline le Jeune – n'aurait-il procédé ainsi, même compte tenant du risque de perdre le trône, puisque la pratique de ces rituels-là aurait été une preuve du faux caractère de sa foi, et, dans ce cas, de la labilité du personnage, ce qui est en désaccord avec les descriptions antérieures de Maxence (voir p. 85 et 112-113). Eusèbe n'aurait pas perdu l'occasion d'ajouter une nouvelle preuve de la fausse foi du «tyran», un fait reconnu, d'ailleurs, par M. Donciu, aussi (p. 152). En conclusion, les sources ne mentionnent pas l'apostasie de Maxence; puisqu'il n'avait jamais été chrétien, il n'aurait pas pu renoncer publiquement au christianisme.*

Ainsi, nous pensons que le problème du christianisme de Maxence ou, plutôt, des informations desquelles on pourrait déduire son éventuel christianisme reste toujours ouvert. Si l'empereur a soutenu, protégé ou encouragé la nouvelle religion, il en a dû avoir de multiples raisons. Sans doute, les raisons politiques ont dominé, mais celles spirituelles ne sont pas négligeables, non plus. Dans une période d'ambigüité religieuse, d'incertitudes et de recherches, mais aussi de convergences entre les deux spiritualités – païenne et chrétienne –, il nous semble irréaliste de trancher définitivement à la faveur d'une foi, d'autant plus lorsqu'il s'agit d'un homme politique, comme Maxence. Le «modèle» en est Constantine même.

Istoriografia dedicată Antichităţii târzii din ultimele două decenii pare să manifeste un interes aparte nu numai faţă de Constantinus, ci şi faţă de Maxentius. Atenţia faţă de cel dintâi s-a datorat în special aniversării unor momente semnificative ale vieţii şi domniei acestuia: în 2006, 1700 de ani de la „urcarea" pe tron (de fapt, o uzurpare) (306); în 2007, 1700 de ani

de la căsătoria cu Fausta (307); în 2012, 1700 de ani de la convertire (312) (unii istorici o datează în 311), victoria asupra lui Maxentius din 28 octombrie 312 şi luarea în stăpânire a Romei la 29 octombrie 312; în 2013, 1700 de la aşa-zisul Edict de la Milano[1]. Preocuparea pentru Maxentius[2] vine atât pe fondul studierii mai atente a altor surse decât cele ieşite din arsenalul propagandei proconstantiniene (Lactantius, Eusebius etc.), mai ales monumente epigrafice şi arhitectonice şi emisiuni monetare, cât şi ca urmare a unor descoperiri arheologice recente, dintre care impresionează *regalia* imperiale aduse la lumină în 2006, care au aparţinut foarte probabil ultimului împărat rezident la Roma[3]. Toate acestea au condus la reevaluarea domniei de şase ani a lui Maxentius, susţinându-se nu numai congruenţa perfectă dintre vastul său program edilitar şi ideologia puterii imperiale, centrată pe conceptele de *Roma aeterna* (*Roma aeterna auctrix*), sacralizarea persoanei imperiale şi legitimitatea dinastică, dar şi înrâurirea destul de puternică pe care a avut-o principatul acestuia asupra celui constantinian, mai ales în domeniul ideologiei romanităţii[4], cât şi opera de „deconstruire a memoriei”,

[1] *Exempli gratia*: H. Brandt, *Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser. Eine biographie*, Verlag C. H. Beck, München, 2006 [²2007]; K. M. Girardet, *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006 [²2007]; idem, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*, De Gruyter, Berlin-New York, 2010; R. Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007; idem, *Remembering Constantine at the Milvian Bridge*, New York, Cambridge University Press, 2011; T. D. Barnes, *Constantine. Dinasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford, 2011; *Costantino prima e dopo Constantino. Constantine before and after Constantin*, a cura di G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa, Bari, 2012; *313 l'Editto di Milano. Da Costantino ad Ambrogio, un rammino di fede e libertà*, coord. L. Tanduo, P. Tanduo, Edizioni San Paolo s.r.l., Milano, 2013; M. Guidetti, *Costantino e il suo secolo. L'«editto di Milano» e la religione*, Jaca Book, Milano, 2013.

[2] Vezi şi H. Leppin, *Maxentius 306-312*, in M. Clauss (Hrsg.), *Die römischen Kaiser. 55 historische Portraits von Caesar bis Iustinian*, München, 1997, 302-305 [ed. rom., Bucureşti, 2001, 348-351].

[3] C. Panella (a cura di), *I segni del potere. Realta` e immaginario della sovranita` nella Roma imperiale*, Edipuglia, Bari, 2011 (*Bibliotheca archaeologica* 24); en.wikipedia.org/wiki/Maxentius

[4] W. Kuhoff, *Ein Mythos in den römischen Geschichte. Der Sieg Konstantins des Grossen über Maxentius von den Toren Roms am 28. Oktober 312 n. Chr.*, *Chiron*, 21, 1991, 127-174, în special 171-714; M. Cullhed, *Conservator Urbis Suae. Studies in the Politics and Propoganda of the Emperor Maxentius*, Stockholm, 1994; L. Kerr, *A topography of death: the buildings of the emperor Maxentius on the Via Appia, Rome*, in *TRAC 2001: Proceedings of the eleventh annual theoretical Roman archaeology conference Glasgow 2001*, edited by M. Carruthers, C. van Driel-Murray, A. Gardner, J. Lucas, L. Revell, E. Swift, Oxbow Books, Oxford, 2002, 24-33; J. W. Drijvers, *Eusebius' Vita Constantini and the Construction of the Image of Maxentius*, in *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron*, edited by H. Amirav and Bas ter Haar Romeny, Leuven and Dudley, MA, Peeters, 2006 (*Late Antiquity History and Religion* I), 11-28; H. Leppin, H. Ziemssen, *Maxentius.*

cum scria John R. Curran, întreprinsă de învingătorul din 312 prin asumarea paternităţii edificiilor abia începute sau deja finalizate ale „tiranului" (de exemplu, vestitul arc de triumf dedicat în 315, basilica ş.a.)[5].

Printre istoricii recenţi care s-au preocupat de domnia lui Maxentius se înscrie şi Ramiro Donciu. După lucrarea *Împăratul Maxenţiu şi victoria creştinismului* (Antet XX Press, Filipeştii de Târg, 2007)[6], a publicat un studiu dedicat relaţiilor lui Maxentius cu Tetrarhia în lumina emisiunilor monetare[7] şi un altul despre controlul Hispaniei de către acelaşi împărat[8], iar, recent, *L'empereur Maxence* (Edipuglia, Bari, 2012, 262 p.). Aceasta este, la origine, o teză doctorală susţinută sub îndrumarea regretatului Alexandru Suceveanu şi din a cărei comisie de acceptare am făcut parte. Publicarea ei la o binecunoscută editură italiană e un prilej de satisfacţie atât pentru autor, pentru cei care am fost chemaţi să ne pronunţăm asupra ei, dar şi pentru specialiştii români ai Antichităţii romane în general, care constată cu bucurie afirmarea pe plan internaţional a încă unui coleg de breaslă; de altfel, *L'empereur Maxence* a intrat deja în atenţia istoriografiei[9]. Totodată, lucrarea de faţă este o amplificare a celei apărute în 2007 şi dedicate aceluiaşi personaj. Cunoscând în detaliu conţinutul tezei elaborate anterior de dl. Ramiro Donciu, în rândurile de faţă, după câteva observaţii asupra unor aspecte care ni s-au părut relevante, vom insista doar asupra problemei care constituie elementul cel mai original şi discutabil al cărţii, despre care neam pronunţat şi în referatul de validare a tezei, anume creştinismul lui Maxentius. Sperăm că opiniile noastre, diferite de cele al autorului, vor stimula un dialog profitabil între istoricii Antichităţii târzii.

Lucrarea cuprinde opt capitole – 1. *Avant-propos* (p. 7-10), 2. *Les sources littéraires anciennes sur Maxence* (p. 11-38), 3. *L'origine et la montée sur la scène politique* (p. 39-58), 4. *L'usurpation* (p. 59-91), 5. *Ma-*

Der letzte Kaiser in Rom, Mainz, Zabern, 2007 (*Zaberns Bildbände zur Archäologie*); C. Giuliese, *La prosopopea di Roma nei* Panegyrici *del 313 e del 321*, *C&C*, 2,2007, 97-105, în special 103-105; H. Ziemssen, *Das Rom des Maxentius. Städtebau und Herrscherbild zu Beginn des 4. Jh. n. Chr. Städtebau und Herrscherbild zu Beginn des 4. Jh. n.Chr.*, Dissertation zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie des Fachbereichs Kulturgeschichte und Kulturkunde der Universität Hamburg, Hamburg, 2011 (http://ediss.sub.uni-hamburg.de/volltexte/2011/5062/pdf/Dissertation_Ziemssen_Maxentius.pdf).

[5] C. Panella, *Arco di Costantino tra archeologia e archeometria*, Roma, 1999; J. R. Curran, *Pagan City and Christian Capital. Rome in the Fourth Century*, Clarendon Press, Oxford, 2000, 76-90; R. R. Holloway, *Constantine and Rome*, New Haven-London, 2004, 50-53.

[6] Vezi N. Zugravu, *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Theologia Catholica*, 52/3, 2007, 249.

[7] *Relaţiile lui Maxenţiu cu Tetrarhia în lumina emisiunilor monetare*, *Buletinul Societăţii Numismatice Române*, XCVIII-CIII, 2004-2009, 61-82.

[8] *L'Hispanie sous l'empereur Maxence*, *StudClas*, XLV, 2009, 139-152.

[9] Vezi *Costantino prima e dopo Constantino. Constantine before and after Constantin*, XV, 93, 95, 96, 98, 99, 102.

xence et la Tétrarchie (p. 93-114), 6. *Le gouvernement de l'empire* (p. 115-154), 7. *La chute* (p. 155-186), 8. *Constantin et le modèle de gouvernement offert par Maxence* (p. 187-213) –, precedate de *remerciements* (p. 5) şi urmate de şase *Appendices* – A1. *Chronologie* (p. 217-220), A2. *Stemmata* (p. 221), A3. *Insignia imperii Maxentii* (p. 222-223), A4. *Praefecti urbi, praefecti praetorio, Fasti consulares* (p. 224), A5. *Textes grecs et latines, avec traductions françaises (fragments)* (p. 225-231), A6. *Les types monétaires frappés par les ateliers de Maxence* (p. 232-233) –, *Ouvrages de référance* (p. 235), *Sources littéraires* (p. 236-239), *Bibliographie* (p. 240-254) şi, în sfârşit, *Index nominum* (p. 255-260)[10].

Aşa cum aflăm din *Avant-propos*, lucrarea urmăreşte atât un obiect diferit cât şi o cale de analiză aparte de cea cunoscută până acum în istoriografie, care îl înfăţişează pe Maxentius după idei preconcepute, tributare, fie surselor literare antice partizane, fie simpatiilor şi convingerilor religioase, dl. Donciu exprimându-şi încrederea că anumite detalii oferite de posibilele descoperiri numismatice, epigrafice şi arheologice, ca şi o analiză de ansamblu a datelor existente despre fiul lui Maximianus Herculius, mai ales a celor care demonstrează că „les mesures adoptées – ou au moins amorcées – par lui (notamment la politique religieuse) ont laissé des traces importantes, à court, moyen ou long terme, dans l'empire" (p. 38), vor schimba optica despre acest suveran (p. 9-10). Şi trebuie să recunoaştem că acest lucru i-a reuşit destul de bine autorului, întrucât s-a sprijinit pe izvoare literare recitite cu atenţie şi plasate în mediul cultural, religios şi politico-propagandistic al epocii în care au fost redactate (vezi în special p. 11-38, 225-231, 236-239), pe descoperiri arheologice recente (vezi în special A3. *Insignia imperii Maxentii*, p. 222-223), pe monumente arhitectonice reinterpretate din punct de vedere al tehnicii şi al etapelor de construcţie, pe o literatură secundară bogată, adusă la zi (vezi în special p. 240-254), de ale cărei opinii s-a apropiat sau distanţat în funcţie de rezultatele proprii ale interpretării surselor, ca şi pe o studiere a personajului şi a desfăşurării evenimentelor în care a fost implicat ancorată în contextul istoric atât de complicat de la sfârşitul secolului al III-lea şi începutul celui de-al IV-lea.Dl. Donciu a reinterpretat datele istoriografiei păgâne şi creştine cunoscute, încercând să găsească semnificaţia ascunsă a lor, căutând motivaţiile oculte ale atitudinii defavorabile a contemporanilor, surselor şi chiar a istoricilor de azi faţă de Maxentius, evidenţiind originalitatea actului său de guvernare, subliniind gradul de noutate şi viabilitatea unor măsuri luate de acesta, neezitând să-l desemneze chiar un model pentru cel care l-a învins la *Pons Milvius* – aspect, cum spune Domnia sa, „négligé par les historiens d'aujour-

[10] Semnalăm câteva erori de acord: „la *vicennalia*" (p. 50, 52) în loc de „les *vicennalia*", „la *decennalia*" (p. 198) în loc de „les *decennalia*", „sa *decennalia*" (p. 219) în loc de „ses *decennalia*", „sa *tricennalia*" (p. 220) pentru „ses *tricennalia*".

d'hui" (p. 9). A rezultat, astfel, o monografie interesantă şi incitantă prin anumite puncte de vedere avansate, unele nu întotdeauna originale, necesară pentru înţelegerea unuia dintre actorii din vremea Tetrarhiilor, privat până acum, asemenea altor *caesares* sau *augusti*, de o scriere biografică autonomă. Lucrarea pare opera unui detectiv incredul, care vede peste tot o conspiraţie menită să obnubileze adevărata imagine a lui Maxentius. Scoţând-o la lumină, uneori împrumutând opinii neduse până la capăt de cei care l-au precedat, alteori cu argumente pe marginea cărora se poate discuta, cum vom vedea mai jos, autorul ne lasă să înţelegem că acesta a fost tratat până acum asemenea actorilor rasaţi, care, însă, în loc de Oscar, primesc drept recompensă Zmeura de aur.

Ne grăbim să punctăm câteva dintre câştigurile pe care, după opinia noastră, le aduce lucrarea d-lui Donciu în înţelegerea mai corectă a lui Maxentius şi a domniei lui. Astfel, apreciem ca destul de convingătoare demonstraţia privitoare la naşterea „en 283, probablement en Syrie" (p. 40; vezi şi p. 217). De asemenea, autorul a prezentat corect mecanismele de funcţionare a Imperiului o dată cu instaurarea Tetrarhiei, în special principiile ideologico-religioase aflate la baza lui *domus divina*, ca şi slăbiciunile care au subminat, în cele din urmă, eşafodajul tetrarhic, în primul rând nesocotirea principiului dinastic natural, fapt care explică remarca lui Diocletianus din 305 transmisă de Lactantius despre necesitatea succesiunii ereditare[11] (vezi p. 46-47 şi cap. 5, *Maxence et la Tétrarchie*, p. 93-114). Din acest punct de vedere, dl. Donciu se aliniază acelor istorici care au arătat, pe bună dreptate, că, în ciuda a ceea ce propaganda imperială şi istoriografia de factură senatorială au dorit să acrediteze, principiul meritocratic nu a fost niciodată un „sistem" (Jones) în politica succesorală romană; situaţiile de genul lui Nerva, Traianus sau Hadrianus au fost mai degrabă accidente istorice – împăraţi fără urmaşi pe linie masculină; când însă principii au avut un fiu, acesta, chiar având un caracter incompatibil cu demnitatea de suveran, a fost desemnat urmaş; cazul tipic este cel al lui Marcus Aurelius şi Commodus.

În capitolul al 4-lea, *L'usurpation* (p. 59-91), dl. Donciu a înfăţişat cu multă acurateţe atmosfera politică, socială şi militară de la Roma care a dus la actul din 28 octombrie 306, precauţiile luate de noul *princeps* în asumarea titlului suprem şi pentru menajarea celorlalţi actori politici, în special a tatălui său Maximianus Herculius şi a socrului său Galerius, pragmatismul care a caracterizat raporturile cu Senatul, aria teritorială controlată (remarcăm demonstraţia privitoare la exercitarea autorităţii asupra *Hispania*-ei până în 310 – p. 69-72, 126, idee neîmpărtăşită de alţi istorici), forţele sociale şi militare pe care şi-a sprijinit domnia, dificultăţile întâmpinate la Roma sau în Africa şi modul inteligent în care le-a rezolvat, elementele de propagandă utilizate pentru recunoaşterea legitimităţii (statutul Romei şi e-

[11] *Mort.*, XVIII, 8.

lementul dinastic ereditar). Problemele discutate în acest capitol se completează cu cele din secţiunea a 6-a, una dintre cele mai extinse, *Le gouvernement de l'Empire* (p. 115-154), în care autorul a trasat un tablou amplu, fundamentat pe o bună mânuire a surselor şi pe un dialog echilibrat cu literatura secundară, al domniei „cohérente", cum spune Domnia sa la p. 115 şi 154, de şase ani, a lui Maxentius. Nici un domeniu important al vieţii de stat nu a fost lăsat deoparte, dl. Donciu evidenţiind măsurile luate de ocupantul tronului roman în domeniul legislativ, economic, financiar, monetar, social, administrativ, militar, edilitar, religios, încercând, totodată, acolo unde s-a putut, să surprindă şi ceva din personalitatea suveranului, din dilemele cu care acesta s-a confruntat, din gândurile care l-au măcinat, din tragismul său, căci, dacă e să dăm crezare lui Pseudo-Aurelius Victor, „n-a fost niciodată îndrăgit de nimeni, nici de tată, nici chiar de socrul său Galerius"[12]. Apreciem în mod deosebit paginile referitoare la vasta operă arhitecturală întreprinsă de Maxentius la Roma (p. 128-142) şi cele care înfăţişează politica sa faţă de creştinism (p. 142-154). Autorul ar fi putut valorifica mai bine datele literare sau juridice privitoare la semnificaţia termenului *tyrannus* (dl. Donciu scrie că refuză să ia în dezbatere informaţiile care îl califică pe Maxentius drept tiran, pentru că sunt şablon – p. 37-38; vezi însă p. 116 şi 194), pentru a înţelege mai bine inclusiv politica procreştină a uzurpatorului în condiţiile izolării totale survenite mai ales după 308, sau epigrafele care pomenesc calificativele cu care a fost gratulat (de exemplu, *clementissimus*[13], *piissimus*[14], *providentissimus*[15], *gloriossisimus*[16], *magnus*[17], *indulgentissimus ac libertatis restitutor victoriosissimusque*[18], *propagator Imperii reique Romanae*[19] ş.a.), putând observa mai lesne elementele tradiţionale şi cele de noutate din acest domeniu (vezi, totuşi, p. 82, 90-91). Să menţionăm, în context, aprecierea, inspirată din istoriografia consultată, nu din cercetarea comparativă a epigrafelor, conform căreia „les épithètes *perpetuus* et *aeternus* ne se trouvent que sur les inscriptions officielles du titre impérial de Maxence" (p. 91). Datele o contrazic. *Perpetuus* se întâlneşte pe dedicaţii puse pentru Maximinus Thrax[20], Philippus Arabs[21], Aurelianus[22],

[12] *Epit. Caes.*, XL, 14.
[13] *CIL*, IX, 5949; *HD*030744 = *EDR*071876; *HE*016695 = *EDR*081768.
[14] *HD*030744 = *EDR*071876.
[15] *HD*030744 = *EDR*071876.
[16] *CIL*, VIII, 17886.
[17] *HD*054205.
[18] *HD*022660; *HD*059364.
[19] *HD*027149 = *EDR*093105.
[20] *AE*, 1957, 338.
[21] *RIB*, I, 2284.
[22] *CIL*, VIII, 5143; 10076; 10133; 10154; 10177; 10205; 10217; 22120; 22132; 22178; 22209; 22241; 22361; 22449; XVII/2, 492; 562; *AE*, 1981, 917; 1983, 696 = 1995, 31 = 2001, 1393; 1992, 1847; 2001, 1391; 2003, 1418 etc.

Carus[23], colegiului primei tetrarhii[24], Diocletianus[25], Diocletianus şi Maximianus[26], Maximianus[27], Constantius[28], Constantius şi Maximianus[29], Constantius şi Severus[30], Severus[31], Constantinus şi Galerius[32] şi pe monede ale lui Probus[33], iar *aeternus* – pe epigrafe pentru Gallienus[34], Diocletianus[35], Diocletianus şi Maximianus[36], colegiului primei tetrarhii[37], Constantius[38], Galerius[39]. De asemenea, autorul ar fi trebuit să utilizeze inscripţiile, destul de numeroase, care înfăţişează reconstrucţia drumurilor şi politica edilitară din localităţile provinciilor nord-africane (*Diana Veteranorum*[40], *Thamugadi*[41], *Caesarea*[42], *Tacapae*[43], *Cuicul*[44], *Theveste*[45], *Lepcis Magna* (Al Khums)[46], *Thuda* (Thouda)[47], Younes[48], El Gamra[49], Kherbet el Ousfrane[50]), interesul său mărginindu-se aproape exclusiv la Roma şi Italia. În sfârşit, credem că din epigrafe, din reprezentările şi legendele tipurilor monetare şi din vasta activitate edilitară romană, autorul ar fi trebuit să exploateze mai mult decât a făcut-o programul ideologic al lui Maxentius (vezi p. 85-91), care, după opinia noastră, este de cea mai curată esenţă augustană, adică tradiţionalist şi conservator, centrat pe tema originilor Romei (Marte, *lupa*

[23] *AE*, 1985, 713.
[24] *CIL*, III, 6528; VIII, 1362; 1550; 14401 (= *AE*, 1920, 26); 16457; 17327; *AE*, 1996, 658; 1615 etc.
[25] *CIL*, III, 324; VIII, 22220 etc.
[26] *CIL*, III, 15106; VIII, 21995; *AE*, 2000, 1040.
[27] *CIL*, III, 14191,2; VIII, 10128; 10227; 10256; 10257; 10259; 10269; 10371; 22489; 22526; XIV, 130; *AE*, 1957, 338; 1992, 1908 etc.
[28] *CIL*, II/7, 221; VIII, 10255; 10258; 22345; 22481.
[29] *AE*, 1987, 1018.
[30] *AE*, 1997, 1054.
[31] *CIL*, VIII, 22491.
[32] *AE*, 2000, 1801.
[33] M. Peachin, *Roman Imperial Titulature and Chronology, A.D. 235 – 284*, Amsterdam, 1990, 514 (*Index*).
[34] *IAM*, II, 360-361.
[35] *CIL*, V, 2817; *AE*, 1929, 233 = 1938, 13; 1996, 658.
[36] *CIL*, II, 17.
[37] *CIL*, VIII, 4764; *AE*, 1942/43, 81 = 1946, 226 = 1949, 257.
[38] *CIL*, VIII, 22318; 22355.
[39] *AE*, 1924, 89; 1967, 494 = 1999, 1620.
[40] *CIL*, VIII, 10382.
[41] *CIL*, VIII, 17886.
[42] *CIL*, VIII, 20989.
[43] *CIL*, VIII, 21916.
[44] *ILAlg*, II/3, 7865.
[45] *ILAlg*, I, 3949.
[46] *HD*059364.
[47] *CIL*, VIII, 22346.
[48] *CIL*, VIII, 22038.
[49] *CIL*, VIII, 10034.
[50] *CIL*, VIII, 22417.

Romana, Romulus şi Remus, Hercules, Dioscurii, vechii regi ai Romei, *Lapis Niger*, *mundus*)[51], iar nu orientat, chiar şi subtil, către o nouă spiritualitate, cea creştină, cum afirmă dl. Donciu în mai multe rânduri (vezi mai ales p. 90).

În capitolul al 7-lea al lucrării, *La chute* (p. 155-186), se susţine că pierderea tronului s-a datorat unor defecţiuni din tabăra maxenţiană, împăratul, insuficient pregătit militar, fiind prost sfătuit şi trădat; această opinie nu e nouă. Cât priveşte soarta postumă imediată a lui Maxentius, autorul susţine că acesta nu a suferit *damnatio memoriae*, pentru că fusese deja declarat *hostis rei publicae* la „conferinţa" de la *Carnuntum* din noiembrie 308 (p. 8, 105, 109, 155, 163, 190, 218), dar opinia e contrazisă de evidenţele epigrafice[52] şi sculpturale (imagini mutilate, distruse sau retuşate pentru a-l înfăţişa pe învingător – de exemplu, vestitul cap colosal al lui Constantinus din Palazzo dei Conservatori sau statuia cuirasată din *narthex*-ul Lateranului ş.a.)[53]; aceeaşi operaţiune s-a petrecut cu reprezentările Valeriei Maximilla, soţia lui[54].

Dl. Donciu nu ne-a convins că Maxentius a fost un „model de guvernare" pentru Constantinus, cum se străduieşte să demonstreze în capitolul al 8-lea al lucrării (*Constantin et le modèle de gouvernement offert par Maxence*, p. 187-213; vezi şi p. 9). Sursele şi evenimentele ulterioare arată că, într-adevăr, învingătorul a conservat anumite elemente ale principatului maxenţian, unele chiar mai vechi decât acesta, dar puse de autorii antici pe seama lui (de exemplu, impozitul ocazional plătit de senatori numit *aurum oblaticium*, prilejuit de aniversările imperiale, neamintit de dl. Donciu), dar de aici şi până a vorbi de un „model" poate fi uşor exagerat. Autorul nu ezită să afirme că chiar şi în plan iconografic Constantinus l-a urmat pe Maxentius. În acest sens, discută fragmentul sculptural păstrat la Muzeul din Dresda (p. 204, 205), pe care, coroborându-l cu informaţia lui Eusebius din *Vita Constantini*, conform căreia Constantinus a emis o monedă de aur pe care era înfăţişat „în chip de om care se roagă, cu privirea ridicată spre Dumnezeu"[55], trage concluzia că „le vainqueur du Pont Milvius s'est servi du modèle iconographique hérité du vaincu" (p. 205). Nu credem că această opinie poate fi acceptată, întrucât modelul iconografic respectiv nu este nici invenţia lui Maxentius, nici creştin. El apare întâia oară pe un multiplu de aur al împăratului Gallienus bătut la Roma spre sfârşitul anului 265, pe

[51] P. F. Alberto, *O simbólico na construção da imagem e do programa ideológico de Augusto: os mitos da fundação da Cidade*, *Ágora*, 6, 2004, 27-50, cu accent pe *Ara Pacis*.

[52] *CIL*, VI, 1220, 33856 (*Roma*); IX, 120 (*Venusia*); XI, 6635 (*Ariminium*); *ILAlg*, II/3, 7865 (*Cuicul*).

[53] E. R. Varner, *Mutilation and Transformation*. Damnatio memoriae *and Roman Imperial Portraiture*, Leiden, 2001, 216-219, fig. 208-213.

[54] *Ibidem*, 219-220, fig. 214.

[55] Eus., *VC*, IV, 15.

care portretul suveranului este idealizat, privirea fiindu-i îndreptată către înalt, sugerând astfel, cum a arătat Michel Christol, care a analizat acest tip monetar încă din 1990, „la transfiguration de l'empereur, tourné vers le monde divin"; exact în aceeaşi manieră este înfăţişat Gallienus şi într-un portret sculptural din ultima parte a domniei descoperit în forul roman[56]. Ca să încheiem discuţia despre aşa-zisul „model" maxenţian: în ultimă instanţă, guvernarea lui Maxentius a fost un eşec, inclusiv, aşa cum bănuieşte şi autorul lucrării, în raporturile cu Biserica; un eşec poate fi o sursă de învăţăminte, dar nu un model.

Desigur că aspectul cel mai interesant şi incitant al monografiei d-lui Ramiro Donciu este cel privitor la creştinismul lui Maxentius, pe care a încercat să-l evidenţieze, deşi, uneori, nu suficient de convingător, în fiecare secţiune a lucrării. Meritul său incontestabil este că, trebuind să utilizeze informaţii destul de echivoce şi tendenţioase şi să navigheze între poziţii istoriografice ireconciliabile (vezi în special p. 55, nota 95)[57], a redeschis o problemă care părea definitiv soluţionată. Din cercetarea surselor, din judecarea faptelor, Domnia sa şi-a pus întrebări şi a formulat răspunsuri care nu-l pot lăsa indiferent pe cititor; cu alte cuvinte, autorul invită la dialog. Tocmai de aceea ne îngăduim să luăm în discuţie câteva dintre probele „dosarului creştin" al lui Maxentius, faţă de care, în opinia noastră, trebuie manifestată mai multă prudenţă.

1. Informaţia lui Eusebius din *Istoria bisericească* (p. 54-55, 65, 144, 174, 227), unde se menţionează că, la începutul domniei (lucru foarte important), Maxentius declara, cu prefăcătorie, „că ar fi şi el creştin", „ca să placă poporului şi ca să-l linguşească", şi că a ordonat oprirea persecuţiei împotriva creştinilor, „ca să pară binevoitor şi cu mult mai blând decât înaintaşii săi"[58] (este vorba despre un edict datat, după Donciu, „autour de l'année 308" – p. 145). Chiar eludând nota răuvoitoare a scriitorului eclezi-

[56] M. Christol, *L'Empire romain du IIIe siècle. Histoire politique (de 192, mort de Commode, à 325, concile de Nicée)*, 2e tirage, Paris, 1997, 149.

[57] Sunt istorici care, ghidându-se după anumite informaţii privitoare la Maxentius (toleranţa faţă de creştini, refuzul de a presta *adoratio*, figurarea semnului numit „cruce greacă", care, de fapt, este „crucea Sfântului Andrei", căci nu are braţele în unghi drept, ci în formă de x, pe o serie monetară datată între primăvara lui 308 şi primăvara lui 309 ş.a.), susţin că acesta a fost, fie *sigur* creştin (D. De Decker, *La politique religieuse de Maxence*, *Byzantion*, 38, 1968, 472-562), fie *poate* creştin (J. L. Creed, *Commentary*, in Lactantius, *De mortibus persecutorum*, Oxford, 1984, 98-99), fie *probabil* creştin (M. Di Maio, J. Zeuge, N. Zotov, Ambiguitas Constantiniana. *The* caeleste signum Dei *of Constantine the Great*, *Byzantion*, 58, 1988, 350). Cei mai mulţi, însă, resping această idee, unii într-o manieră foarte categorică – vezi B. Kriegbaum, *Religionspolitik des Kaisers Maxentius*, *Archivum Historiae Pontificiae*, 30, 1992, 7-54, în special 15-22 (la p. 21, admite că în sincretismul religios al lui Maxentius ar fi putut pătrunde anumite elemente creştine); K. M. Girardet, *Die konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantis der Großen*, Darmstadt, 2007, 33-35.

[58] Eus., *HE*, VIII, 14, 1.

astic, informaţia nu pledează în favoarea creştinismului lui Maxentius, ci pare să dea dreptate acelor istorici moderni, amintiţi şi de autor, care văd în spusele şi gesturile „tiranului" acte cu rezonanţă politică, menite să-i lărgească baza socială şi să-i asigure liniştea atât de necesară la debutul principatului şi în condiţiile refuzului recunoaşterii din partea tetrarhilor, promotorii „oficiali" ai politicii anticreştine. Din acest punct de vedere, el nu se deosebeşte de Constantinus, care, după uzurparea din 306, s-a arătat binevoitor faţă de creştini, aşa cum o arată în mod explicit Lactantius[59].

2. Creştinismul Eutropiei, mama lui Maxentius (p. 39, 48, 85, 105), pe care autorul îl deduce dintr-o scrisoare a lui Constantinus adresată lui Macarios, Eusebius şi altor episcopi din *Palaestina*, conservată în *Vita Constantini* şi unde Eutropia este numită „preacucernica mea soacră"[60] (p. 56). *Istoria bisericească* a lui Socrates Scolasticus şi cea a lui Sozomenos conţin, de asemenea, informaţii în legătură cu acelaşi episod, din care dl. Donciu, care nu le utilizează, ar fi putut susţine şi mai bine creştinismul „soacrei" lui Constantinus; cei doi autori spun că ea i-a sesizat suveranului ritualurile păgâne celebrate în apropierea stejarului din Mambré[61]. Autorul lucrării susţine că Maxentius a fost creştin datorită mamei sale (p. 48, 56, 85), dar nu putem fi siguri că lucrurile au stat astfel. Deşi, aşa cum se ştie din surse ecleziastice, femeile convertite au avut un rol foarte important în educaţia creştină a copiilor, faptul era departe de a constitui o regulă, mai ales dacă tatăl era păgân; spre comparaţie, amintim cazul lui Augustin, a cărui mamă era creştină, dar el s-a convertit abia la maturitate. Tatăl lui Maxentius, Maximianus Herculius, era păgân. Şi despre Fausta, sora lui Maxentius, ne găsim în aceeaşi ambiguitate: nu ştim dacă adunarea episcopală din 313 condusă de episcopul Miltiades în legătură cu problema donatistă, care, aşa cum scrie Optatus de Milevi, a avut loc *in domum Faustae in Laterano*[62], poate fi un argument în favoarea creştinismului ei. Pe de altă parte, este greu de acceptat ideea d-lui Donciu exprimată la p. 56, conform căreia Maxentius ar fi putut fi botezat înainte de logodna din 293 (p. 40, 48) şi căsătoria din 298-300 (p. 48-49) cu Valeria Maximilla (vezi şi *infra*) – aşadar, înainte de vârsta de 10 ani, întrucât, la acea vreme, botezul îl primeau încă adulţii, în *Syria*, ca şi în alte locuri din Orient şi Occident, dovezile arheologice ale trecerii la abluţiunea rituală a copiilor apărând abia în secolul al V-lea.

3. Insolenţa lui Maxentius, respectiv refuzul acestuia de a-şi onora tatăl şi socrul prin *adoratio*, aşa cum ne informează Lactantius (*neque pa-*

[59] *Mort.*, XXIV, 9.
[60] Eus., *VC*, III, 52.
[61] Socr., *HE*, I, 18, 6; Sozom., *HE*, II, 4, 6.
[62] *Contra Parmen.*, I, 23.

trem neque socerum solitus sit adorare)[63], ar fi, după autor, „un acte en faveur de l'authenicité du christianisme de Maxence", întrucât „l'adoration d'un autre dieu (y compris les empereurs tétrarchiques) que le Christ, signifiait pour tout chrétien abjurer sa foi" (p. 56; vezi şi p. 85); această opinie fusese formulată cu mulţi ani înainte de Daniel De Decker (vezi p. 56, nota 101)[64].Părerile altor cercetători,care susţin semnificaţia mult mai profană a gestului uzurpatorului sunt respinse de Donciu (p. 56, nota 100). Şi noi credem că acest gest nu poate fi invocat ca argument al creştinismului lui Maxentius. Ceremonialul *adoratio* (gr. *proskynesis*) a fost introdus de Severi, dar se săvârşea în mod cu totul excepţional[65]; Diocletianus l-a adoptat definitiv ca particularitate a noului statut al suveranului, încât nu e de mirare că toate izvoarele târzii îl califică drept o *innovatio*, o *superbia* şi o *regia consuetudo* străină libertăţii romane introduse de întemeietorul Dominatului[66]. *Adoratio purpurae*, căci aşa se numea pe latineşte, nu presupunea săvârşirea niciunui act de natură religioasă, precum în ritualul venerării imaginilor imperiale aflate alături de *simulacra numina*, adică rostirea unei formule sacre şi aducerea de ofrande de vin şi tămâie, cum ne informează Plinius Secundus în *Epistola* către Traianus[67], ci doar îngenuncherea (*inclinatio*) şi sărutarea purpurei imperiale, încât orice incompatibilitate cu credinţa creştină pare, mai degrabă, o idiosincrasie modernă. Ammianus Marcellinus aminteşte mai multe episoade de acest gen sub împăraţii creştini, precizând că era vorba de un semn al recunoaşterii maiestăţii imperiale (*maiestatis insigne*)[68]. Pe de altă parte, nici Galerius, nici Maximianus nu erau zeităţi, în faţa cărora Maxentius ar fi trebuit să presteze *adoratio*, cum lasă se înţeleagă dl. Donciu la p. 56-57, punând astfel între paranteze propria-i demonstraţie, foarte pertinentă, de altfel, aflată câteva paragrafe mai înainte, în care arătă, în mod just, că, în conformitate cu ideologia religioasă a Tetrarhiei, „l'empereur ne devenait pas un dieu, mais participait à la divinité, par la fonction impériale occupée" (p. 44). Prin urmare, este posibil ca Maxentius să fi refuzat să se conformeze unei etichete încă insuficient ancorate în protocolul imperial, rămânând fidel vechii forme de respect romane – *salutatio*. Ajuns *Augustus*, ar fi considerat nedemn de statutul său săvârşirea unui gest care l-ar fi pus într-o poziţie de inferioritate, diminuându-i prestigiul; nu scriu Eutropius, Festus, Ammianus Marcellinus şi Orosius despre

[63] *Mort*., XVIII, 9; 11.

[64] D. De Decker, *op. cit*., 495-496.

[65] *SHA*, *Alex. Sev*., XVIII, 3; F. Kolb, *Herrscherideologie in der Spätantike*, Berlin, 2001, 39-40.

[66] Lact., *Mort*., XXI, 2; Aur. Vict., *Caes*., 39, 2-4; Eutr., IX, 26; Amm., XV, 5, 18; Hier., *Chron*., a. 296.

[67] Plin. Sec., *Ep*. X, 96, 5.

[68] Amm., XV, 5, 18; 5, 27; XXI, 9, 8; vezi şi Eun., *VS*, VI, 11; M. Reinhold, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Bruxelles, 1970, 59-61.

umilința la care a fost supus propriul tată, Maximianus Caesar, de către arogantul Diocletianus când, pierzând primele confruntări cu perşii din 297, a fost obligat „să alerge pe lângă carul său câteva mii de paşi, aşa îmbrăcat în purpură (*purpuratus*) cum era" (Eutropius)[69]?

4. Calificativul de *pater impius* atribuit de Lactantius lui Maximianus Herculius, tatăl lui Maxentius[70] (p. 56). Este drept că în *De mortibus persecutorum* se întâlneşte adesea vocabula *impius* cu înțelesul de „necredincios, nelegiuit"[71]. Dar *impius* nu înseamnă neapărat „necredincios" în sens religios; el are şi o conotație morală profană, respectiv nerespectare a unui angajament față de stat, de o autoritate instituită, de o comunitate sau de familie; *impius* înseamnă, aşadar, „lipsit de (fără) respect (*impium erga parentes* – „fără respect față de părinți" la Suetonius)[72], trădător, neloial, criminal (*impium bellum* – „război criminal" (contra patriei) la Cicero)[73], incorect, vinovat, detestabil"[74]. După opinia noastră, pentru Lactantius, Maximianus e *pater impius* nu pentru că era adept al vechilor divinități, prin comparație cu Maxentius – creştin, ci pentru că a fost „neloial, trădător, vinovat" față de fiul său, căruia îi datora reinvestirea cu purpura imperială, dar pe care, mai apoi, „cu o rivalitate puerilă" (*puerili aemulatione*)[75], n-a ezitat să încerce să-l detroneze, stârnind indignarea poporului şi a soldaților[76]; drept urmare, spune Lactantius, „din pricina mâniei şi a huiduielilor acestora, bătrânul neloial (*senex impius*) s-a înspăimântat şi a fost gonit din cetatea Roma ca un al doilea Tarquinius Superbus"[77]. Prin contrast, pentru oratorul anonim care a rostit panegiricul în onoarea lui Constantinus din 310, aşadar cam în aceeaşi vreme cu *De mortibus persecutorum*, Constantius era *Pius*, deoarece a fost loial fiului său, pe care, în interesul statului, l-a numit drept succesor[78]. Revenind la Lactantius, interpretarea noastră concordă perfect cu intenționalitatea întregului pasaj în care apare expresia *pater impius*, respectiv *rebellis imperator*, *pater impius*, *socer perfidus* („împărat răzvrătit, părinte neloial, socru sperjur")[79], prin care scriitorul bisericesc a dorit să evidențieze lipsa totală de loialitate a lui Maximianus față de orice instituție publică şi privată, fapt subliniat parțial şi de autor (p. 56, 57), anume suveranul legitim, față de care, prin reluarea purpurei după ce

[69] Eutr., IX, 24, 1; Fest., 25, 1; Amm., XIV, 11, 10; Oros., VII, 25, 9.
[70] Lact., *Mort*., XXIX, 8.
[71] Lact., *Mort*., I, 2; 4; 7; XXXII, 4; XXXIX, 4; L, 7.
[72] *Rhet*., 6.
[73] *Phil*. XI, 6.
[74] Cf. G. Guțu, *Dicționar latin-român*, Bucureşti, 1983, *s.v. impius*.
[75] *Mort*., XXVIII, 2.
[76] *Mort*., XXVIII, 3-4.
[77] *Mort*., XXVIII, 4.
[78] *Pan*. VI [7], 7, 3; 8, 2; 14, 4.
[79] *Mort*., XXIX, 8.

se retrăsese în mod oficial (vezi p. 51-52), era un rebel (*rebellus*), propria familie, respectiv propriul fiu, faţă de care, încercând să-l detroneze (vezi p. 99-101), apărea ca un trădător (*impius*) – în sfârşit, familia fiicei sale, respectiv ginerele său Constantinus, faţă de care, prin sfatul perfid prin care i-a înşelat buna-credinţă în legătură cu numărul trupelor necesare războiului contra francilor (vezi p. 107), s-a dovedit un necinstit, un mincinos (*perfidus*).

5. Asocierea dintre *censura* şi *pietas* pe o inscripţie a unei statui a lui Maxentius de la Roma[80]. După dl. Donciu, prin această juxtapunere, care la scriitorii creştini din secolul al IV-lea ştiuţi doar de Domnia sa „signifiait... une dévotion consciente et un forte piété", împăratul a reuşit ca, într-o „forme particulière, c'est-à-dire d'esprit chrétien et de forme païenne", să păstreze aparenţa loialităţii faţă de tradiţia romană (vezi şi p. 85), dar să şi transmită „un indice de l'existence de la nouvelle fois dans la ville éternelle", respectiv introducerea, „d'une façon imperceptible", a credinţei creştine „dans l'idéologie du pouvoir" (p. 91). Adevărat geniu al subtilităţii acest Maxentius, am putea spune, cu maliţiozitate colegială! Autorul n-a citat cu atenţie inscripţia şi nici n-a supus informaţia unei analize comparative. O facem noi acum, demonstrându-i, sperăm, că respectiva asociere nu are nimic de-a face cu creştinismul, ci cu cea mai pură tradiţie politică şi morală păgână. Debutul epigrafei sună astfel: *censurae veteris/ pietatisque singularis/ domino nostro/5/ [[[Max]ẹnṭịọ Ṛ(io) [F(elici)]]]*[81]. Unii istorici au considerat că *censura* reprezintă o aluzie la politica fiscală sau religioasă a lui Maxentius, respectiv opoziţia sa la strângerea la Roma a impozitului *iugatio-capitatio* solicitat de Galerius şi Severus, ghidându-se după *census vetus*, ori ostilitatea lui faţă de creştini (Hennig Wrede). Jean Béranger[82], André Chastagnol[83], Philippe Bruggisser[84] şi Stéphane Ratti[85], printre alţii, apreciază că, aşa cum o arată sursele, în epoca târzie, termenul *censura* face referire nu la magistratura cenzorială, ci la o valoare morală, la o virtute imperială specifică semnificând „la droiture, la mesure, le contrôle de soi, la clairvoyance"[86], reminiscenţă a temei clasice întâlnite pentru prima dată la Ovidius[87] şi dezvoltate apoi de Plinius în *Panegiricul* lui Traianus (*Nam vita principis censura est eaque perpetua* – „căci viaţa unui împărat este o

[80] *CIL*, VI, 1220 = *AE*, 2002, 148 = *EDR*126954.

[81] *EDR*126954.

[82] J. Béranger, *L'idéologie impériale dans l'Histoire Auguste*, in *BHAC*, (1972-1974) 1976, 29-55.

[83] A. Chastagnol, *La 'censure' de Valérien*, in *HAC*, III, 1995,139-150; idem, *Histoire Auguste. Les empereurs romains des IIe et IIIe siècles*, Paris, 1994, 782-784.

[84] Ph. Bruggissier, *Constantine aux Rostres*, in *HAC*, VIII, 2002, 82.

[85] S. Ratti, in *HA*, IV/2, 67-70.

[86] A. Chastagnol, *op. cit.*, 784.

[87] *Fast.*, VI, 647-648; *Trist.*, II, 234; J. Béranger, *op. cit.*, 37-38; A. Chastagnol, *op. cit.*

cenzură cu adevărat perpetuă")[88]. Această calitate va fi recunoscută lui Marcus Aurelius[89], Pertinax, Septimius Severus[90], Severus Alexander[91], Valerianus[92], Victorinus[93], Iulianus[94], iar mai târziu lui Theodosius I[95], dar şi unor particulari[96]. Prin urmare, *censura veteris* din inscripţia maxenţiană, care este foarte apropiată de cea de pe dedicaţii pentru Iulianus – *antiqua censura*[97] –, face aluzie la comportamentul ireproşabil al principelui, conform vechilor *virtutes* imperiale. Printre cele din urmă se număra şi *pietas*, inscripţionată pe *clupeus aureus* pus în Senat în cinstea lui Augustus[98], virtute care, în cazul lui Maxentius, este definită ca „fără egal" (*singularis*). Pe de altă parte, menţionarea acestei virtuţi trebuie pusă în legătură cu politica de legitimare promovată de Maxentius, aşa cum o arată legenda *Pietas Augg et Caes N* de pe monedele emise la Roma (vezi p. 232) şi, mai târziu, pretextul războiului purtat împotriva lui Constantinus, anume răzbunarea asasinării tatălui[99], numit *divus Maximianus pater* pe monedele de consacrare[100]. Aşadar, asocierea dintre *censura* şi *pietas* nu are nimic de-a face cu creştinismul lui Maxentius, ci evocă respectul acestuia pentru tradiţia morală şi religioasă romană şi raportarea la modelul politic şi ideologic augustan, aşa cum, de altfel, o probează şi alte aspecte ale propagandei sale, cum am sugerat deja mai sus.

6. Apelativul *sacrosanctus* de pe un miliar descoperit pe Via Valeria, lângă Roma, la Arsoli[101]. Drept argument, dl. Donciu susţine că la scriitorii creştini – din nou, ştiuţi doar de Domnia sa – acest termen era utilizat „pour désigner quelqu'un «très saint»"; or, spune el, „cette appellation peut s'appliquer aussi à Maxence, au moins en ce qui concerne son ascendence païenne". De asemenea, datează stâlpul miliar prin anii 309-310, când se poate depista „un intérêt plus grand pour le christianisme" (p. 91). Neîndo-

[88] Plin. Sec., *Pan*., 45, 6; A. Chastagnol, *op. cit*.
[89] *SHA*, *Aur*., XXII, 10.
[90] *SHA*, *Tr. tyr*., VI, 6.
[91] *SHA*, *Alex. Seu*., XLI, 2.
[92] *SHA*, *Val*., V, 7; VI.
[93] *SHA*, *Tr. tyr*., VI, 6.
[94] Amm., XXV, 4, 7.
[95] *Pan*., II [12], 13, 3.
[96] Vezi *EDR*071611: inscripţie pusă în cinstea lui Nicomachus Flavianus Iunior (începutul sec. V): *[V]ir[tutu]m o[mnium ac tot meri]/torum viro* ***censurae/ culmine*** *et moderatione/ praecipuo provido semper /5/ et strenuo indulgenti/ bono benigno iustissimo/ Nicomacho Flaviano v(iro) c(larissimo)...*; *EDR*130290: inscripţie pentru Anicius Paulinus Iunior (a. 334/5): *iustitiae atq(ue)* ***censurae*** *qui/bus privatim ac publice/ clarus est...*
[97] *HD*033737, *HD*043709.
[98] *RG*, 34, 2.
[99] Lact., *Mort*., XLIII, 4.
[100] A. Amici, *La divinazzione imperiale in età tetrarchica*, *CrSt*, 27, 2005, 370, 388-389.
[101] *HE*016695 = *EDR*081768: *sacroxa/ncto(!) d(omino) n(ostro)/ Maxentio / invicto et / clementissi/mo Aug(usto)*.

ielnic, e vorba de o exagerare. Un *milliarium* era un document oficial şi e foarte puţin probabil ca cel care l-a ridicat, un reprezentant al administraţiei superioare, să fi fost creştin sau să fi cunoscut semnificaţia creştină a epitetului. Foarte probabil, aşa cum a sugerat şi Cecilia Roncaioli Lamberti, citată de autor (p. 91, nota 169), el sublinia caracterul inviolabil al principelui în virtutea puterii tribuniciare (atestate pe epigrafele puse în cinstea sa)[102], aşa cum fusese hotărât încă de pe vremea lui Augustus (*sacrosanctus in perpetuum*)[103]. Nu putem exclude, însă, fie o eroare de lapicid, care, în loc de *sacrato* sau *sacratissimo*, a scris – greşit, de altfel – *sacroxancto*, fie o substituire intenţionată a celor dintâi termeni, obişnuiţi în literatura şi epigrafia imperială clasică, inclusiv în epoca lui Maxentius, pentru a sublinia aura de sacralitate şi intangibilitate a principelui[104], cu unul de o semnificaţie şi mai accentuată.

7. Refuzul lui Galerius de a accepta numirea lui Maxentius ca *Caesar* în 305, din cauza faptului că fiul Eutropiei „était déjà chrétien", adică înainte de februarie 303, când au început persecuţiile (p. 54, 55, 57)[105]. Dar cum se explică atunci acceptarea, încă din 293, cum crede autorul, a aranjamentului matrimonial cu fiica sa Valeria Maximilla (p. 40, 48, 217: „293/294"), iar apoi, prin 298-300, a însăşi căsătoriei dintre cei doi (p. 48-49, 218)? Răspunsul autorului e surprinzător: în momentul angajării logodnei cu Valeria Maximilla, „ce fait demeure sans importance" (p. 55-56), întrucât „son jeune âge (environ 10 ans) rend insignifiant son appartenance à un quelconque foi" (p. 56). Or, dacă suntem de acord cu Domnia sa că Galerius s-a aflat de timpuriu în preajma întemeietorului sistemului tetrarhic, devenind „le plus vigoureux défenseur de la Tétrarchie" (p. 43; vezi şi p. 47, 59-60, 93-94, 96), inclusiv al ideologiei religioase păgâne care fundamenta regimul (p. 57, 94), atunci era imposibil ca *Caesar*-ul să nu sesizeze pericolul unei asemenea căsătorii pentru viitorul instituţiei tetrarhice. De asemenea, dacă creştinismul a fost cauza „urii" lui Galerius faţă de Maxentius, ură generată de atitudinea sa de „antipatie" binecunoscută (vezi şi p. 144: „l'antichristianisme véhément de Galère"), reieşită „clairement" şi din preambul Edictului de la 30 aprilie 311 (!) (p. 57), n-ar trebui să ne întrebăm de ce, o dată ajuns

[102] *Exempli gratia*: *HD*000271 (= *EDR*078974), 004625 (= *EDR*077731), 027149 (= *EDR*093105), 054205, 065494 etc.

[103] *RG*, 10, 1.

[104] Exemple din literatură vezi la M. Stella de Trizio, *Commento*, in *Panegirico di Mamertino per Massimiano e Diocleziano (*Panegyrici Latini *2 [10])*, a cura di M. Stella de Trizio, Bari, 2009, 54. Din epigrafie, vezi, de exemplu, *EDR*073748 (Domitianus), *EDR*106778 (Traianus), *EDR*073699, *EDR*092936 (Hadrianus), *EDR*101530, *EDR*114522 (Commodus), *EDR*025345 (sec. III) etc.

[105] Această opinie se află în contradicţie cu cea susţinută în capitolul *L'origine et la montée sur la scène politique*, 45-48, conform căreia excluderea s-a datorat faptului că era prea tânăr şi lipsit de experienţă.

Maximus Augustus (306), Galerius n-a pus sub semnul îndoielii mariajul său celebrat tot în 293 cu Valeria Galeria, fiica lui Diocletianus (p. 42, 46), care, asemenea mamei sale, Prisca, era tot creştină, cum recunoaşte şi dl. Donciu (p. 56, 113)? Ştim, însă, că, în cinstea ei, a creat provincia *Valeria*[106] şi că a ridicat-o la rangul de *Augusta* (vezi şi p. 102). Nu credem că credinţa creştină a lui Maxentius a fost cauza refuzului lui Galerius de a-l accepta ca succesor în 305. Poate animozităţile anterioare cu Maximianus, cum sugerează Lactantius[107] (p. 57, 96, 104), dar despre care nu ştim în ce constau, poate lipsa de deferenţă a ginerelui, nedispus să-şi cinstească socrul prin *adoratio purpurae*, sau poate, mai plauzibil, ascensiunea lui Maxentius prin nesocotirea principiilor „constituţionale" ale Tetrarhiei, aşa cum pare să indice tot Lactantius: vestea că pretorienii „îl îmbrăcaseră pe Maxentius cu purpura imperială (*Maxentium purpuram induerant*)"[108] l-a tulburat pe Galerius, care considera că, o dată Constantinus acceptat ca *Caesar*, situaţia devenise stabilă[109]; „el îl ura pe ginerele său şi nu putea să numească trei *Caesares*. Era suficient, considera el, faptul că a fost nevoit să acţioneze o dată împotriva voinţei sale"[110].

8. Prezenţa în trupele romane a unor soldaţi creştini (p. 95, 113, 143, 179, 180), în special printre *equites singulares*, originari „d'une l'Afrique fortement christianisée" (p. 125), „[l']une des provinces de l'empire très peuplée par les chrétiens" (p. 95), dezertarea celor creştini din unităţile comandate de Severus şi Galerius (p. 95-98, 101, 112, 143-144, 179) tocmai pentru că Maxentius era un „empereur chrétien" (p. 94), un „prince chrétien" (p. 95), „un empereur pro chrétien" (p. 143, 144) şi atitudinea de simpatie faţă de el în aprilie 308, când tatăl său, Maximianus, a încercat să-l deposedeze de purpura imperială (p. 99-101), această solidaritate explicându-se prin „la sympathie manifeste de l'empereur envers les chrétiens" (p. 101) şi prin caracterul său „pacifique" (p. 144) agreat întrutotul de soldaţii creştini (p. 143-144). E un fapt pe deplin acceptat că la începutul secolului al IV-lea, printre militari, trebuie să fi fost creştini, dar nu la dimensiunile pe care încearcă să le sugereze dl. Donciu (vezi p. 143 cu nota 170). Examinarea netendenţioasă a surselor nu sprijină însă argumentele Domniei sale amintite mai sus. Nici unul dintre izvoarele citate nu spune că soldaţii lui Maxentius proveneau din Africa puternic creştinată, Lactantius, pe care-l invocă (p. 125, nota 56), scriind doar că, înainte de conflictul cu Constantinus, trupele sale fuseseră rechemate „de curând din părţile maurilor şi getulilor"[111]. Cât priveşte motivul dezertării, acesta e mult mai lumesc decât cel

[106] Aur. Vict., *Caes*., 40, 10; Amm., XIX, 11, 4.
[107] *Mort*., XVIII, 1.
[108] *Mort*., XXVI, 3.
[109] *Mort*., XXVI, 1.
[110] *Mort*., XXVI, 4.
[111] *Mort*., XLIV, 2.

de care încearcă să ne convingă autorul (inclusiv prin aşa-numita „thème de l'étendars" – p. 95, 98, 189-180): soldaţii şi-au părăsit steagurile pentru bani, fapt amintit şi de dl. Donciu (p. 95 şi 98). Aurelius Victor, pe care, în acest caz, nu-l putem suspecta de parţialitate, căci, literalmente, detesta casta militară, cunoscându-i bine disponibilitatea pentru *desertio* în schimbul avantajelor pecuniare (*dona munifica* – „recompense generoase")[112], e foarte precis: Maxentius şi-a atras soldaţii lui Severus „prin promisiunea unor recompense (*praemiorum*)"[113], cei ai lui Galerius fiind „ademeniţi pe aceeaşi cale ca şi predecesorii lor" (*militibus eadem, qua superiores, via attentatis*)[114], pentru ca, în cele din urmă, să spună explicit că soldaţii au fost „cumpăraţi" (*redemptos*)[115]. Faptul că după „conferinţa" de la *Carnuntum* din 308 s-au acordat favoruri militarilor din zonă (p. 82, 104, 144) nu are drept cauză „la sympathie des militaires de tous grades envers Maxence" (p. 144); adversarii acestuia învăţaseră lecţia – posibilitatea de corupere a soldaţilor şi repetarea eşecurilor lui Severus şi Galerius, cum lasă să se înţeleagă tot Aurelius Victor: „când /Constantinus – n.n./ a aflat că Roma şi Italia sunt devastate, *că armatele şi cei doi împăraţi au fost alungaţi sau cumpăraţi*"[116]; prin urmare, şi-au asigurat, la rându-le, loialitatea trupelor. În context, nu putem evita o întrebare firească: de ce în octombrie 312, soldaţii lui Maxentius, creştini fiind şi devotaţi unui principe care le împărtăşea religia, nu şi-au părăsit steagurile trecând de partea altor steaguri, „creştinate", ci, aşa cum arată şi autorul lucrării, au luptat cu toată abnegaţia, mai ales *clibanarii* şi *equites singulares* (în special, mauri), împotriva lui Constantinus (p. 165, 178-182), cu atât mai mult cu cât Maxentius "apostaziase" (vezi mai jos)?

Sunt şi alte aspecte care ne fac să ne întrebăm cu mai multă atenţie dacă Maxentius a fost, într-adevăr, creştin: divinizarea tatălui, a propriului fiu Romulus şi înscrierea acestuia, ca şi a lui, în galeria *divi*-lor (vezi şi p. 84-85, 110) – aspecte binecunoscute ale cultului imperial din secolul al III-lea vizând sacralizarea persoanei împăraţilor ajunşi pe tron în urma unor pronunciamente militare[117], dedicarea templului lui Iupiter Stator (după unii, al Penaţilor), primul edificiu sacru ridicat de fondatorul Oraşului, fiului său Valerius Romulus dispărut prematur (309; după alţi istorici, în 310)[118] (vezi şi p. 84-85, 135, dar fără a se arăta că e vorba de templul divinităţii amintite), ideologia religioasă păgână transmisă prin monede (vezi p.

[112] *Caes.*, 11, 11.
[113] *Caes.*, 40, 7.
[114] *Caes.*, 40, 9.
[115] *Caes.*, 40, 16.
[116] *Caes.*, 40, 16.
[117] R. Turcan, *Le culte impérial au IIIe siècle*, in *ANRW*, II/16.2, 1978, 997-1084.
[118] Ph. Bruggissier, *op. cit.*, 85; vezi şi M. Christol, *op. cit.*, 223.

83, 86-89, 232-233)[119], restaurarea templului Romei (zis al lui Venus şi al Romei)[120] şi simbolistica religioasă a complexului arhitectural bazilică-templul Romei şi al lui Venus (p. 130-133), *herron*-ul de pe Via Appia „destiné à une divinité", cum spune autorul (p. 137), adică lui Maxentius însuşi divinizat, asocierea sa şi a fiului său Romulus cu modelul Romulus-Remus, respectiv ca descendenţi ai lui Marte, *conditores* şi *conservatores* ai Romei[121], drept pentru care a şi fost ironizat, după moarte, ca *falsus Romulus*[122]. În sfârşit, autorul scrie că „les auteurs antiques ne mentionnent aucune apostasie de Maxence" (p. 152). Dar la p. 174, dând credit deplin surselor antice, afirmă că la 26 octombrie 312, sub imperiul pericolului constantinian şi la sfatul consilierilor săi păgâni de a relua legătura cu „les dieux abandonnés", Maxentius „a offert des sacrificies, a pris les auspices et consulté les livres sibyllines", comportament care „marquait l'abandon du christianisme"[123] (vezi şi p. 177: „le retour aux dieux traditionnels, avec le rituel païen…"; 179: „Maxence venait de renoncer au christianisme en offrant des sacrifices aux dieux traditionnels"). „În nici un chip" un „creştin adevărat" (*verus Christianus*), ca să parafrazăm exprimarea lui Plinius Secundus[124], n-ar fi procedat astfel, fie chiar şi cu riscul pierderii tronului, practicarea riturilor respective fiind o dovadă a nesinceritǎţii credinţei şi, în cazul de faţă, a labilităţii personajului, fapt care nu se potriveşte cu descrierile făcute anterior, respectiv la p. 85 (refuzând să efectueze *adoratio*, Maxentius a demonstrat „que la foi chrétienne enseignée par Eutropia semble avoir été plus forte que son ambition de devenir membre de la *domus divina*") şi p. 112-113 („il /Maxence – n.n./ n'avait pas renoncé à sa foi chrétienne, même sachant qu'il perdait alors les chances de voir son autorité à Rome reconnue"). Eusebius n-ar fi scăpat prilejul de a adăuga o nouă dovadă a credinţei prefăcute a „tiranului", lucru recunoscut, de altfel, şi de dl. Donciu (p. 152). În concluzie, izvoarele nu-l fac apostat pe Maxentius, pentru că, nefiind creştin, n-a avut cum să renunţe public la creştinism.

Credem, aşadar, că problema creştinismului lui Maxentius sau, mai degrabă, a informaţiilor din care s-ar putea deduce eventualul creştinism al acestuia rămâne în discuţie. Dacă împăratul a sprijinit, protejat sau încura-

---

[119] Vezi şi J. Ignacio San Vicente, *Moneda y propaganda política: de Diocletiano a Constantino*, Vitoria-Gasteiz, 2002, 109-113.

[120] Aur. Vict., *Caes*., 40, 26; M. Christol, *op. cit*., 221, 223.

[121] *HD*028258 = *EDR*071738; Ph. Bruggissier, *op. cit*., 81-83. Vezi şi monedele emise la Roma şi Ostia pe care apare Marte şi lupoaica cu cei doi gemeni însoţiţi cu legenda *Marti propag(atori) imp(erii) Aug(usti) n(ostri)* (p. 232, 233) – cf. M. Christol, *op. cit*., 220; Ph. Bruggissier, *op. cit*., 83.

[122] *Pan*., XII [9], 18, 1.

[123] Nu acelaşi lucru crede despre mama lui Galerius, Prisca: „il n'y a pas indice prouvant que sa belle-mère, Prisca, avait renoncé à sa fois chrétienne, même si elle avait été contrainte de faire des sacrifices aux dieux" (p. 113).

[124] Plin. Sec., *Ep*. X, 96, 5.

jat noua religie, raţiunile trebuie să fi fost multiple. Neîndoielnic, dominante au fost cele politice, dar şi cele spirituale trebuie să fi jucat un rol deloc de neglijat. Într-o vreme de ambiguitate religioasă, de incertitudini şi căutări, dar şi de convergenţe între cele două spiritualităţi – păgână şi creştină –, a tranşa definitiv în favoarea unei credinţe, mai ales în cazul unui om politic, cum era Maxentius, ni se pare nerealist. „Modelul" este însuşi Constantinus, a cărui *ambiguitas*, amintită şi de R. Donciu (p. 189), e binecunoscută: format în spiritul ideologiei religioase tetrarhice, şi-a construit-o, începând din 310, pe cea proprie avându-l în centru pe Apollo-Sol (vezi şi p. 108)[125], iar din 312, în urma aşa-zisei viziuni a unui *caeleste signum Dei* (vezi şi p. 179), a modificat-o în favoarea celei bazate pe cultul lui Sol Invictus şi pe *imitatio Christi* (vezi şi p. 180-181, 199)[126]; abia pe patul de moarte s-a creştinat – şi încă eretic!

[125] B. Saylor Rodgers, *Constantine's Pagan Vision*, *Byzantion*, 50/1, 1980, 259-278; H. A. Drake, *Solar Power in Late Antiquity*, in A. Cain and N. Lenski (eds.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Ashgate, 2009, 215-226.

[126] K. Gross-Albenhausen, *Zur christlichen Selbstdarstellung Konstantins*, *Klio*, 78/1, 1996, 171-185; I. Tantillo, *L'impero della luce. Riflessioni su Costantino e il Sole*, *MEFRA*, 115/2, 2003, 985-1048.

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 321-388

RECENZII ŞI NOTE BIBLIOGRAFICE / RECENSIONI E SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

EHUD BEN ZVI, EBERHARD BONS, GEORGE J. BROOKE, DOMINIQUE CHARPIN, JOËLLE FERRY, INNOCENT HIMBAZA, RACHEL KÜNG, MARTIN LEUENBERGER, JOHAN LUST, JEAN-DANIEL MACCHI, CHRISTOPHE NIHAN, MARTTI NISSINEN, JAMES D. NOGALSKI, KARL-FRIEDRICH POHLMANN, THOMAS RÖMER, KONRAD SCHMID, JACQUES VERMEYLEN, *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Textes édités par JEAN-DANIEL MACCHI, CHRISTOPHE NIHAN, THOMAS RÖMER et JAN RÜCKL, Labor et Fides, Genève, 2012, 549 p. (*Le monde de la Bible* 64), ISBN 978-2-8309-1436-8

D'après l'introduction (*La formation des livres prophétiques: enjeux et débats*, p. 9-27), rédigée par J.-D. Macchi et Th. Römer, le recueil d'études publié par leurs soins «reflète les nouvelles orientations de la recherche sur les livres prophétiques de la Bible hébraïque [*Nebi'im*]. Il ne prétend nullement à l'exhaustivité, mais se propose d'informer le lecteur francophone des chantiers les plus importants… Certains articles se concentrent sur l'étude de textes, d'autres traitent de thématiques plus générales. Tous reflètent l'importance du prophétisme pour l'intelligence de la Bible hébraïque» (p. 27).

Dans cette perspective les contributions de la première partie du volume s'articulent autour de la problématique de «la prophétie dans le Proche-Orient ancien». Si auparavant l'approche théologique insistait surtout sur la spécificité du prophétisme biblique, aujourd'hui la recherche met d'avantage en avant les convergences. Ainsi, D. Charpin (*Le prophétisme dans le Proche-Orient d'après les archives de Mari (XVIIIe siècle av. J.-C.)*, p. 31-73) propose une comparaison avec les documents mariotes qui constituent «le dossier le plus abondant, avec la moitié des quelques 130 documents du Proche-Orient ancien relatifs à la prophétie» (p. 31). Bien qu'ils datent du XVIIIe siècle av. J.-C., les sources de Mari (Tell Hariri sur le Moyen-Euphrate syrien) laissent entrevoir une communication entre diverses divinités et le roi qui a lieu par la médiation d'un prophète. Nous connaissons ces oracles, car ils furent recueillis et mis par écrit sur des tablettes d'argile.

M. Nissinen (*Prophètes et temples dans le Proche-Orient ancien et les textes bibliques*, p. 74-111) s'intéresse aux prophéties néo-assyriens, en attirant notamment l'attention sur le fait que dans cette période ancienne le temple était *le* et *au* centre de l'univers symbolique. Semblablement aux documents

de Mari, ces oracles néo-assyriens reflètent également l'attachement du palais et du Temple; l'étroite connexion du pouvoir politique et religieux. Dans la Bible hébraïque la nouveauté réside dans le fait que les prophètes ne sont pas tant les défenseurs du culte, mais qu'ils représentent surtout sa critique radicale.

Tout cela soulève nécessairement la question du profil «sociologique» des prophètes bibliques et leur relation à toutes ces personnes «intermédiaires» (magiciens, devins, chamanes) qui transmettent la volonté divine par la Parole, ainsi qu'aux prêtres et aux sages.

La deuxième partie du volume est donc consacrée à «la formation du corpus des Nebiim (Prophètes antérieurs et postérieurs)». L'étude de K. Schmid (*La formation des «Nebiim». Quelques observations sur la genèse rédactionnelle et les profils théologiques de Josué-Malachie*, p. 115-142) met en exergue ce changement de paradigme dans la recherche qui privilégie le processus rédactionnel. De ce fait, la figure du prophète est progressivement supplantée par celui du rédacteur/scribe. L'interrogation de l'auteur est double: les deux grandes parties des *Nebiim* se sont-elles développées d'une manière indépendante, ou existe-t-elles des traces rédactionnelles qui visent à souligner la cohérence du corpus allant de Josué à Malachie? À son avis «la formation des 'Nebiim' est un processus qui commence lors de la délimitation de la Tora et qui s'étend jusqu'à la constitution des 'Ketubim'. Du point de vue de son contenu, ce processus prend différents accents dans le cadre des textes n'appartenant pas à la Tora» (p. 142). Cette différence d'accents est indéniablement en rapport avec la polymorphie du judaïsme d'avant la destruction du Temple (70. apr. J.-C.).

La troisième partie aborde «la formation du livre d'Esaïe» La contribution de J. Vermeylen (*Des rédactions deutéronomistes dans le livre d'Esaïe?*, p. 145-187) propose un bref état de la recherche, avant d'aborder la question de la rédaction de la première partie (ch.1-39) et d'examiner quatre péricopes (Es 1,2-20; 1,21-26; 30,9-14; 36,2-37,8). J.-D. Macchi (*Deutéro-Esaïe: enjeux et recherche*, p. 188-200) et Ch. Nihan (*L'histoire rédactionnelle du «Trito-Esaïe»: un essai de synthèse*, p. 201-228) poursuivent l'analyse, avant de se pencher, dans une contribution commune, sur les derniers chapitres du Deutéro-Esaïe. J.-D. Macchi et Ch. Nihan (*Esaïe 54-55*, p. 229-251) pensent que ces chapitres «ont été composés dans un contexte où le Deutéro-Esaïe a *déjà* été rattaché sur le plan littéraire au Premier Esaïe (Es 1-39*) ainsi qu'à une première forme du Trito-Esaïe (Es 60-62*)». Ce qui signifie «que le rattachement du 'Deutéro-Esaïe' au recueil attribué au prophète Esaïe a dû prendre place relativement tôt dans l'histoire rédactionnelle du livre, vraisemblablement dans la première moitié du Ve siècle avant notre ère déjà» (p. 250).

Les deux contributions de la quatrième partie sont consacrées à «la formation du livre de Jérémie». Th. Römer (*Du livre au prophète. Stratégies rédactionnelles dans le rouleau prémassorétique de Jérémie*, p. 255-

282), après une brève esquisse de l'état de la discussion, discute la problématique de la rédaction. A son avis, «le livre de Jr a été conçu dans le même milieu que l'histoire dtr, et qu'il faisait, dans un premier temps, partie d'une bibliothèque dtr. On peut imaginer une telle 'bibliothèque' dans le contexte de l'activité scribale du deuxième temple; parmi ces groupes, le milieu dtr 'administrait' les livres de Dt, Jos-R, ainsi que Jr; il préparait ainsi le canon prophétique qui regroupe les 'Prophètes antérieurs' et les 'Prophètes postérieurs'» (p. 281). J. Ferry (*«Le livre dans le livre». Lecture de Jérémie 36*, p. 383-306), à son tour, examine un chapitre précis du livre de Jérémie pour mieux éclairer la genèse du document.

Le sujet central de la cinquième partie est «la formation du livre d'Ezéchiel». K.-F. Pohlmann (*La question de la formation du livre d'Ezéchiel*, p. 309-336) s'intéresse aux problèmes littéraires et aux modèles explicatifs de la recherche récente, aux étapes rédactionnelles, ainsi qu'à la question de l'origine. J. Lust (*Ezéchiel dans la Septante*, p. 337-358) insiste sur le fait que l'original hébreux de l'Ezéchiel grec diffère de la version retenue dans la Bible hébraïque.

Dans la sixième partie du volume le lecteur assiste à un véritable débat entre J. D. Nogalski (*Un et douze livres. La nature du processus rédactionnel et les implications de la présence de matériau cultuel dans le Livre des XII Petits Prophètes*, p. 361-386) et E. Ben Zvi (*L'hypothèse d'un Livre des Douze est-elle possible du point de vue des lecteurs anciens?*, p. 387-423) au sujet de «la formation des Douze Petits Prophètes». L'enjeu est de savoir s'il existent une ou plusieurs rédactions englobantes. E. Ben Zvi pense que le corpus des petits prophètes est en réalité le simple rassemblement d'œuvres indépendantes, sans aucun travail rédactionnel. J. Nogalski en revanche soutient l'idée des rédactions transversales. Pour sa part R. Küng (*Eclairages sur la question des XII à partir du livre de Sophonie*, p. 424-434) estime que l'intertextualité va plus loin que le corpus des Douze. Pour ce qui est notamment du livre de Sophonie, ses rédacteurs ont emprunté aussi aux trois Grands Prophètes.

Selon l'idée exprimée par I. Himbaza (*Malachie parmi les prophètes. Témoin d'une longue histoire de la rédaction et de l'évolution textuelle*, p. 435-461), si Malachie clôture la *Torah* et les *Nebiim*, il ouvre également la perspective d'un renouvellement possible de la prophétie dans le future. Car «le texte de Malachie date de l'époque perse et de l'époque hellénistique» (p. 436).

À la lumière des divergences persistantes dans les débats, les éditeurs attirent l'attention sur le fait qu'«il est devenu urgent de s'interroger sur les rédactions transversales qui ont pu marquer les différents *corpora* prophétiques et de décloisonner les recherches sur les livres individuels pour poser de manière plus large la question du phénomène prophétique et ses conséquences littéraires. Il n'est en effet guère concevable que les diffé-

rents livres prophétiques aient été véhiculés par une multitude de rédacteurs qui auraient ignoré l'existence des autres écrits prophétiques» (p. 26).

La septième partie du volume aborde «la prophétie en dehors des Nebiim». E. Bons (*Dieu dans le corpus prophétique de la Septante. Quelques exemples d'exégèse intra-biblique et d'innovation théologique*, p. 465-479) souligne l'importance de la LXX qui nous renseigne à la fois «sur le milieu théologique, culturel et social» des traductions, ainsi que sur «la théologie juive de l'époque hellénistique» (p. 465). G. J. Brooke (*La Prophétie de Qumrân*, p. 480-510) insiste sur le fait que le Maître de Justice peut être aussi perçu comme un Prophète. De toute évidence les *Nebiim* occupaient une place importante à Qumrân. Pour M. Leuenberger (*Histoire théonome. Théologies prophétiques et apocalyptiques de l'histoire*, p. 511-548) il n'y a aucun doute qu'un certain nombre d'aspects de l'apocalyptique s'enracine dans les théologies prophétiques de l'histoire.

J.-D. Macchi et Th. Römer considèrent que «le prophétisme biblique et extra-biblique reflète la volonté des hommes de comprendre les desseins divins»; une volonté qui est bien présente dans toutes les générations et toutes les cultures humaines depuis toujours. À la lecture des contributions le constat s'impose: les éditeurs ont vu juste. L'étude renouvelée du phénomène prophétique, «de ses origines historiques et des processus ayant abouti à la mise par écrit des livres qui en gardent la trace, permettra de mieux comprendre un pan important des grandes religions de l'humanité» (p. 27). Le recueil qu'ils viennent de publier, fruit d'un programme doctoral de la Suisse occidentale, nous donne un aperçu saisissant du renouvellement incontestable de la recherche. Dommage que ce volume riche et précieux ne comporte aucun index. Regrouper les références des notes en bibliographies à la fin de chaque contribution ou dans une bibliographie générale aurait aussi été très utile.

Attila JAKAB
Civitas Europica Centralis, Budapest
attilajakab66@gmail.com

MIHAI BĂRBULESCU, *Inscripţiile din castrul legionar de la Potaissa. The Inscriptions of the Legionary Fortress at Potaissa*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2012, 288 p., ISBN 978-973-27-2209-1

După lucrarea *Din istoria militară a Daciei romane. Legiunea V Macedonica şi castrul de la Potaissa* (Cluj-Napoca, 1987), după monografiile *Potaissa. Studiu monografic* (Turda, 1994) şi *Das Legionslager von Potaissa (Turda). Castrul legionar de la Potaissa (Turda)* (Zalău, 1997), profesorul Bărbulescu pune la dispoziţia istoricilor şi epigrafiştilor un *corpus* bilingv (româno-englez) al inscripţiilor (cu excepţia tegulelor) provenite din

campusul trupei staţionate la Potaissa. Volumul se deschide cu un *Cuvânt înainte* (p. 9-17), urmat de o amplă *Introducere* (p. 19-51), în care autorul face istoricul cercetărilor epigrafice privitoare la Potaissa, care au început în epoca Renaşterii şi au continuat până în zilele noastre. Cititorii vor găsi în aceste pagini numeroase informaţii, unele imposibil de aflat din altă parte, despre anticari, muzeografi, intelectuali de diverse formaţii, dar şi epigrafişti de prestigiu (Th. Mommsen, I. I. Russu ş.a.), care, în timp, au colecţionat, publicat, interpretat epigrafele de diferite tipuri din vestita aşezare daco-romană. *Corpus*-ul propriu-zis este divizat în trei secţiuni, care grupează inscripţiile privitoare la castru (p. 53-93, nr. 1-8), legiune (p. 94-213, nr. 9-26) şi viaţa cotidiană (p. 214-263, nr. 27-67). Volumul mai cuprinde o *Încheiere* (p. 264-267), un *Indice* (p. 268-285) şi *Abrevieri* (p. 286-288).

Corpus-ul întocmit de Mihai Bărbulescu îşi relevă importanţă cel puţin din două puncte de vedere: mai întâi, adună la un loc epigrafele publicate prin diferite *corpora* anterioare sau prin publicaţii diverse, precum şi pe cele indedite, oferind specialiştilor în Antichitatea romană şi daco-romană un instrument de lucru indispensabil; în al doilea rând, aşa cum subliniază şi editorul, inscripţiile publicate „aduc informaţii utile pentru istoria militară şi politică a Daciei şi a Imperiului roman, pentru organizarea armatei, pentru domeniul economic şi cultural” (p. 267). În acest sens, ne atrag atenţia în mod deosebit inscripţiile nr. 10-11 şi nr. 22-23. Primele două, dedicate Iuliei Domna şi lui Caracalla, chiar dacă nu dau un răspuns ferm la întrebarea despre prezenţa suveranului şi a mamei sale în Dacia (vezi p. 134-137, 140-141), sunt importante, cel puţin, pentru numărul – acum crescut – şi antroponimia centurionilor legiunii a V-a *Macedonica* (p. 140-153). Cât priveşte celelalte două, ele sunt monumente ridicate pentru un suveran al cărui nume a fost martelat. Dacă, aşa cum întregeşte Mihai Bărbulescu, este vorba de Gallienus, atunci ele au o împătrită importanţă (vezi p. 194-213): în primul rând, ar putea constitui eventuale dovezi pentru posibila defecţiune a legiunii dacice în timpul conflictelor dintre principele legitim şi vreunul dintre uzurpatori, poate Victorinus, cum sugerează *Historia Augusta* (*Claud.*, XVII, 3: *nescientibus hoc militibus Daciscianis, qui iam saeviunt, ne graviter rem ferant*) – aşadar, ar confirma ieşirea temporară a provinciei nord-dunărene de sub autoritatea lui Gallienus: *amissa trans Istrum, quae Traianus quaesiverat* în Aur. Vict., *Caes.*, 33, 3; *Dacia, quae a Traiano ultra Danubium fuerat adiecta, tum amissa est* în Eutr., IX, 8, 2; *sed sub Gallieno imperatore amissa est* în Fest., 8, 2; *sed Gallienus eos dum regnaret amissit…* în Iord., *Rom.*, 217; în al doilea rând, menţionarea unei *ala* în castrul legionar (*ala I Batavorum*), „dovedeşte o stare de aşteptare a unui conflict, pregătirea unei armate de infanterie întărită ad-hoc cu cavalerie” (p. 205, vezi şi p. 211), ceea ce duce cu gândul la un alt aspect – începutul schimbării concepţiei de apărare a Imperiului prin concentrări de trupe în interior; în al treilea rând, titlul de *agens vice praef(ecti) leg(ionis)* pur-

tat de dedicant, cavalerul M. Publicianus Rhenus, *praef(ectus) alae I Bat(avorum) milliaria*, ar confirma reforma comandei trupelor legionare înfăptuită de Gallienus, amintită de breviatorul Aurelius Victor în secolul al IV-lea (*Caes*., 33, 33-34), şi care, în esenţă, consta din eliminarea senatorilor din fruntea legiunilor şi înlocuirea lor cu membri ai ordinului ecvestru; în sfârşit, avem cunoştinţă de un alt prefect al legiunii potaissense – M. Publicianus Rhenus. Fie şi numai pentru aceste aspecte, care, cu siguranţă, vor suscita discuţii aprinse între specialişti, *corpus*-ul întocmit de Mihai Bărbulescu merită întreaga noastră apreciere.

Nelu ZUGRAVU
Centrul de Studii Clasice şi Creştine,
Facultatea de Istorie, Universitatea „Al.I. Cuza" din Iaşi
nelu@uaic.ro, z_nelu@hotmail.com

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique. Commentaire*, Tome I, *Études d'introduction*, Sous la direction de S. MORLET, L. PERRONE, Les Belles Lettres – Les Éditions du Cerf, Paris, 2012, IX+413 p. (*Anagôgé*), ISBN 978-2-251-18113-4

Selon l'avant-propos, signé par les éditeurs, «l'*Histoire ecclésiastique* (= *HE*) d'Eusèbe de Césarée (v. 260-339/340) compte parmi les pièces maîtresses du patrimoine littéraire mondial. Première véritable 'histoire' composée par un chrétien, elle constitue une source inestimable sur les trois premiers siècles du christianisme. Tout historien de l'Antiquité, tout helléniste, tout philologue l'a nécessairement rencontrée un jour. Et pourtant, cette œuvre longue, riche et passionnante n'a jamais fait l'objet d'un commentaire continu. Le besoin d'un tel commentaire se fait d'autant plus cruellement sentir que le lecteur se trouve désemparé face à une œuvre à l'abord réputé difficile» (p. VII). C'est pour pallier à ce manque qu'une équipe internationale aux compétences multiples a été réunie. Entre l'émergence de l'idée (Pise, juin 2004) et la parution du premier volume bon nombre d'années se sont écoulées et plusieurs réunions de travail ont eu lieu. Un certain nombre de travaux ont même déjà été publiés. Les contributions du volume introductif «à l'œuvre et au commentaire proprement dit», prévu en 4 autres volumes, «ont pour but de présenter les grands enjeux historiques, littéraires et philologiques de l'*Histoire ecclésiastique*». Elles proposent «des états des questions qui se posent et des prolégomènes à la lecture ou à l'étude de l'œuvre. Elles sont l'occasion de porter un regard critique sur plusieurs siècles de recherche et de mettre en évidence un certain nombre de problèmes» (p. VIII). Comme aucune ligne idéologique n'a été imposée aux auteurs – fallait-il l'exprimer explicitement, cela n'aille-t-il pas de soi? –, les divergences

qui peuvent exister témoignent donc des questions qui sont toujours débattues.

En ouverture, l'étude de S. Morlet (*Eusèbe de Césarée: biographie, chronologie, profil intellectuel*, p. 1-31) présente une vie d'historien «marquée par le 'tournant constantinien'», et vécue dans le contexte de la crise arienne. L'auteur établit également une chronologie et brosse un profil intellectuel, structuré par la polémique et l'érudition. Aucun doute pour lui qu'Eusèbe doit être considéré «comme un authentique penseur: Il formule une théologie qui lui est propre, une christologie personnelle et une conception de l'histoire bien particulière» (p. 27). Il remarque avec justesse «qu'Eusèbe est souvent plus original qu'on n'a pu le dire: il ne reçoit pas passivement la tradition dont il hérite et qu'il synthétise souvent; il peut reproduire scrupuleusement ses sources ou recopier des passages entiers d'Origène sans le dire, mais son opinion diffère parfois de celle de ses prédécesseurs (y compris d'Origène). Il lui arrive d'ailleurs de le signaler explicitement. Mais plus encore que dans le domaine proprement doctrinal, c'est dans celui des formes qu'Eusèbe apparaît comme un vrai créateur» (p. 29): recueil de questions-réponses, onomasticon, somme apologétique («apologie dirigée à la fois contre les païens et contre les juifs», p. 30), histoire ecclésiastique (*historia*), concordance et chronique.

O. Andrei (Canons chronologiques *et* Histoire ecclésiastique, p. 33-82) s'intéresse à «l'activité chronographique dans l'évolution culturelle et intellectuelle d'Eusèbe» (p. 37) qui constitue une sorte d'«exercice préparatoire» à son œuvre historique. A son avis, «le genre 'chronique', les *CanCh* et l'*HE* sont les parties d'un seul et unique domaine littéraire: les *CanCh* représentent le point culminant (ou l'un des points culminants) d'une longue tradition chronographique, qui a été déclinée, stimulée et augmentée diversement, mais ils sont aussi le terrain qui a conditionné et alimenté l'*HE*» (p. 82).

La contribution d'E. Prinzivalli (*Le genre historiographique de l'*Histoire ecclésiastique, p. 83-111) aborde le but, la structure, les caractères généraux, le genre littéraire, la nouveauté, la vision historique et la technique historiographique mise en œuvre dans l'*HE* d'Eusèbe. Elle remarque avec beaucoup de justesse que «même si l'horizon déontologique d'Eusèbe, puisqu'il sélectionne de manière intentionnelle et partiale le matériau à présenter à ses lecteurs, n'est plus le nôtre, nous ne réussissons cependant pas à imaginer ce qu'aurait pu être, sans l'*HE*, la pensée historiographique de l'Occident et la connaissance des sources historiques dans les premiers siècles du christianisme» (p. 111).

É. Junod (*Description sommaire de l'*Histoire ecclésiastique, p. 113-150) se limite «à une présentation succincte du contenu» (p. 113) et ne discute ni les étapes, ni les dates de composition de l'ouvrage d'Eusèbe.

Les contributions de V. Neri (*Les éditions de l'*Histoire ecclésiastique *(livres VIII-IX): bilan critique et perspectives de la recherche*, p. 151-183) et de M. Cassin, M. Debié, M.-Y. Perrin (*La question des éditions de l'*Histoire ecclésiastique *et le livre X*, p. 185-207) s'articulent d'une manière étroite. Elles traitent la problématique des révisions et des restructurations des chapitres de la seconde partie de l'œuvre d'Eusèbe qui aborde la période d'après la mort de Galère. Il va de soi que l'examen de la tradition manuscrite occupe une place importante dans la démarche. L'appendice de G. Traina (p. 206-207), qui examine le témoignage de la version arménienne pour les chapitres en question, souligne cet état des faits. La conclusion des auteurs est que «l'*Histoire ecclésiastique* a été rédigée sur une longue plage de temps et reflète cette durée. Dans l'état que nous connaissons, ou du moins que nous pouvons reconstituer, il s'agit sans doute aucun d'un *work in progress*» (p. 206).

M. Cassin (*Tradition manuscrite grecque de l'*Histoire ecclésiastique, p. 209-242) remarque deux choses: (1) «depuis l'édition décisive d'E. Schwartz, parue de 1903 à 1908..., aucun travail d'ensemble n'a été mené sur la tradition manuscrite grecque de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe»; (2) tandis que «les études consacrées aux manuscrits grecs comme objets matériels, à leur écriture, à la forme du livre, à l'histoire des collections, ont connu de très grands progrès depuis le travail d'E. Schwartz. C'est dans ce domaine... qu'il est possible d'apporter des éléments complémentaires. En effet, on peut désormais préciser, pour plusieurs des manuscrits étudiés et utilisés par l'éditeur, la datation, la localisation et le contexte de copie; s'il n'y a pas à attendre de bouleversement d'ensemble du puzzle reconstitué par E. Schwartz, quelques pièces doivent cependant occuper une place différente de celle qu'il leur assignait» (p. 209-210). L'auteur propose donc de passer en revue, d'une manière méthodique et structurée, tous les manuscrits que nous connaissons. De plus, il les classe et présente également l'histoire de la transmission du texte, «depuis le IXe s., date des plus anciens manuscrits conservés» (p. 238).

Les contributions suivantes – L. Ciccolini et S. Morlet (*La version latine de l'*Histoire ecclésiastique, p. 243-266), A. Boud'hors et S. Morlet (*La version copte de l'*Histoire ecclésiastique, p. 267-270), M. Debié (*La version syriaque de l'*Histoire ecclésiastique *d'Eusèbe*, p. 271-275) et J.-P. Mahé (*La version arménienne de l'*Histoire ecclésiastique *d'Eusèbe*, p. 277-284) – abordent pratiquement l'examen de toutes les versions existantes.

Le travail d'indexation d'O. Munnich (*Index des citations et allusions dans l'*Histoire ecclésiastique, p. 285-303) permet au lecteur de l'*HE* de mesurer «d'un seul coup d'œil l'étendue des connaissances livresques d'Eusèbe». C'est ce qui donne à son œuvre «l'allure d'une véritable bibliothèque littéraire» (p. 285).

Même si la bibliographie fournit par S. Morlet et L. Perrone (*Bibliographie*, p. 305-377) «ne saurait être exhaustive» (p. 305), par son étendue et par ses critères de sélection (études portant sur Eusèbe, sur l'*HE*, ou plus directement sur un thème ou passage de l'œuvre) contribue grandement à faire de ce volume – qui se termine avec un «index alphabétique des auteurs et des œuvres citées» (p. 385-410) – un instrument de travail désormais indispensable et incontournable pour quiconque souhaite étudier, ou seulement utiliser l'ouvrage d'Eusèbe.

Après ce premier volume apetissant de cette vaste entreprise internationale et pluridisciplinaire, consacré au commentaire suivi de l'*HE* d'Eusèbe, nous attendons donc avec le plus grand intérêt les autres volumes annoncés.

Attila JAKAB
Civitas Europica Centralis, Budapest
attilajakab66@gmail.com

La lettre au service du Verbe. Correspondance de Paulin de Nole avec Ausone, Jérôme, Augustin et Sulpice Sévère (391-404),
Textes choisis, présentés, traduits et annotés par ANNE-MARIE TAISNE,
Éditions J.-P. Migne, Paris, 2012, 370 p. (*Les pères dans la foi*),
ISBN 978-2-908587-66-1, ISSN 0180-7439

Le quatrième siècle est une époque de transformation profonde dans le monde méditerranéen. Le christianisme, d'une religion persécutée dans la première décennie, devienne religion d'état sous Théodose (†395) qui utilise les moyens à la fois législatifs et coercitifs pour l'imposer à la population de l'empire. Inauguré par l'instauration de la liberté religieuse en 311 et 313, ce IVe siècle, âge d'or de la patristique, s'achève par l'établissement de la théocratie et de la «culture de la monodoxie»[1]. Ironie de l'histoire: l'édit de Milan de 24 février 391, adressé au préfet de la ville de Rome, interdit les sacrifices sanglants, et abolit pratiquement le paganisme: «Que personne ne se rende aux sanctuaires, ne parcoure les temples, ne lève les yeux vers les statues créées par le travail de l'homme»[2].

Cette transformation marque également la vie et l'activité de Pontius Meropius Anicius Paulinus (v. 353-431), issu d'une famille romaine noble et puissante, et prédestiné à une carrière brillante dans l'administration im-

[1] P. Athanassiadi, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité tardive*, Les Belles Lettres, Paris, 2010 (*Histoire*).

[2] P. Chuvin, *Chronique des derniers païens, La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, 3e éd. revue et corr., Les Belles Lettres – Fayard, Paris, 2009 (*Histoire* 97), 71.

périale. Mais la vie en a décidé autrement. Après la mort de son fils de huit jours (entre 390 et 393) il a embrassé la forme ascétique du christianisme et il est entré dans le clergé pour finir évêque de Nole, une petite ville de Campanie.

Après la parution des actes d'un colloque qui lui fut consacré, non seulement pour inventorier les chantiers ouverts, mais aussi pour rendre compte de la trajectoire personnelle du personnage[3], le lecteur francophone a la chance de pouvoir lire aussi un recueil soigneusement établi de la correspondance de Paulin. Le thème central des textes choisis est l'annonce de la bonne nouvelle, c'est-à-dire «la venue en ce monde du Christ, fils de Dieu et Verbe incarné, pour sauver les hommes en promettant le royaume de Dieu et la vie éternelle à ceux qui écoutent sa parole et la mettent en pratique», écrit A.-M Taisne dans son introduction (p. 9).

Après une brève présentation du parcours de Paulin l'éditeur disserte sur la manière dont la culture antique fut mise au service de l'Écriture. À son avis, l'évêque de Nole utilisait le mode d'expression épistolaire «pour approfondir sa foi chrétienne notamment auprès de ces quatre grands représentants de l'élite intellectuelle de son temps répartis dans les régions les plus variées de l'empire – l'Aquitaine avec Ausone et Sévère, l'Orient avec Jérôme à Bethléem, l'Afrique avec Augustin à Thagaste – en se référant constamment à l'Écriture pour mettre la lettre au service du Verbe» (p. 13).

Le recueil publié par A.-M Taisne s'articule en fonction des correspondants de Paulin, suivant de plus un agencement chronologique. Une brève introduction précède chaque section. Elle présente le lien entre les personnages, ainsi que leur vie et parcours. De même, quelques lignes avant chaque lettre permettent au lecteur de connaître les circonstances de sa genèse.

Pour des raisons chronologiques les premières pièces proviennent naturellement de la correspondance en vers avec Ausone (391-394) qui avait du mal à comprendre la transformation de Paulin: silence après son départ en Espagne (389), pratique de la continence conjugal, dépouillement matériel, «décision profonde de ne plus se consacrer qu'à l'étude de l'Écriture pour mieux se conformer à la volonté divine» (p. 18).

Après avoir fait ses adieux à celui qu'il considérait longtemps comme son père spirituel Paulin entra en contact avec Jérôme, pour lui demander conseils (395-396). L'ascète de Bethléem représente un modèle pour lui; surtout dans sa passion pour l'Écriture. Les lettres de Jérôme à Paulin qui nous ont été conservées «contiennent certes des conseils fondamentaux concernant les règles à observer pour mener une vie ascétique, mais surtout un programme enthousiaste pour étudier la Bible: Jérôme y énumère les

---

[3] *Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*. Actes de la quatrième Petite Journée de Patristique, 17 mars 2012 – Saintes, Édités par P.-G. Delage, Caritas Patrum, Royan, 2012.

livres de l'Écriture avec leur contenu essentiel, il insiste sur l'importance d'un bon guide pour en comprendre le message fondamental et savoir distinguer le sens littéral du sens moral ou spirituel» (p. 58).

Parallèlement à Jérôme, Paulin entrait également en contact avec Augustin (395-396; 408), avec qui il a noué une amitié jamais démentie. Les affinités qui les ont uni s'enracinent dans leurs parcours similaire dans la vie chrétienne: conversion à l'âge adulte, entré dans le clergé, ascension à l'épiscopat, propension à «mourir au monde» qui leur venait d'Ambroise de Milan. «L'un et l'autre renoncent à la gloire terrestre pour se consacrer à celle du ciel», écrit A.-M Taisne (p. 94). De plus, ils partageaient une même passion pour l'Écriture.

«Si les dernières lettres échangées entre Paulin et Ausone, son vieux maître resté en Aquitaine, marquent la fin d'une amitié, la correspondance qui naît sensiblement dans le même temps avec un autre Aquitain resté au pays, Sulpice Sévère, marque l'approfondissement d'une amitié confortée par une évolution spirituelle très voisine» (p. 141). La traduction de la majeure partie des lettres échangées entre 395 et 404 entre les deux personnages occupe la moitié volume et constitue incontestablement une des principales valeurs de ce recueil.

En guise de conclusion une «guide de lecture» (p. 317-332) présente la «christianisation de la lettre», ainsi que la transformation de l'amitié «profane» en amitié «chrétienne», et explique l'intertexte scripturaire.

La «bibliographie sélective» (p. 333-335), qui clôture le volume, permet d'avoir une idée de l'état de la recherche et d'aller plus loin dans la lecture/l'étude de Paulin de Nole. Les indexes – biblique (p. 337-352) et des noms propres (p. 353-362) – facilitent grandement le maniement de ce recueil.

Attila JAKAB
Civitas Europica Centralis, Budapest
attilajakab66@gmail.com

BOETHIUS, *Consolarea Filosofiei*, ediție bilingvă, traducere de OTNIEL VEREŞ, îngrijire critică de ALEXANDER BAUMGARTEN, postfață de ADRIAN PAPAHAGI, comentarii de ANCA CRIVĂŢ, FILOTHEIA BOGOIU, IOANA BOTH, MARTA CLAUDIA, CRISTIAN BEJAN, ANDREI CORNEA, ALEXANDER BAUMGARTEN, Editura Polirom, Iaşi, 2011, 373 p., ISBN 978-973-46-2225-2

Multe dintre textele medievale aşteaptă încă să fie traduse şi comentate în limba română. Din fericire, un proiect amplu şi coerent de traducere a lor a fost asumat de Editura Polirom, la care apare, din anul 2003, frumoasa colecţie *Biblioteca medievală*, coordonată de Alexander Baumgarten. În această colecţie au fost publicate deja câteva dintre scrierile funda-

mentale ale unor autori reprezentativi pentru filosofia medievală, precum Boethius, Anselm de Canterbury, Pierre Abélard, Toma din Aquino şi alţii.

Boethius, cel despre care s-a afirmat adesea că este şi primul autor medieval, figurează în colecţia mai-sus amintită cu două volume – *Tratate teologice* şi *Consolarea Filosofiei* –, la care se adaugă traducerea unui important fragment din *Comentariul* său la *Isagoga* lui Porfir, publicat în volumul Pierre Abélard, *Comentarii la Porfir, împreună cu fragmente corespondente din Porfir, Boethius şi Ioan de Salisbury*, şi tratatul *De hebdomadibus* (*Despre cele şapte regului*), inclus în antologia *Ce este un lucru? Dispute despre fiind şi esenţă*, din aceeaşi colecţie. Dintre toate acestea, *Consolarea Filosofiei* rămâne, fără-ndoială, scrierea cea mai cunoscută a lui Boethius, şi asta datorită atât conţinutului şi farmecului ei stilistic, cât şi circumstanţelor în care a fost alcătuită. Vasta bibliografie secundară scrisă pe marginea ei dă mărturie despre locul aparte pe care acest opuscul îl ocupă în ansamblul filosofiei Evului Mediu.

Importanţa unui astfel de text filosofic justifica pe deplin şi opţiunea retraducerii lui, versiunea publicată în anul 2011 la Editura Polirom urmărind, între altele, să completeze şi să îndrepte, acolo unde era cazul, ediţia alcătuită, cu mai bine de jumătate de secol în urmă, de David Popescu[1]. Ediţia Polirom se recomandă astfel ca o continuare a eforturilor mai vechi de a oferi culturii române o versiune a *Consolării Filosofiei* a cărei lectură să facă posibilă, între altele, surprinderea afinităţilor pe care acest text al lui Boethius le are cu multe dintre marile teme ale filosofiei antice şi medievale.

Într-adevăr, unul dintre neajunsurile versiunii publicate de David Popescu era determinat de absenţa unei discuţii care să plaseze textul lui Boethius în contextul tradiţiilor literare şi filosofice de până la el. Lipsea nu doar o prezentare a acestei scrieri prin raportarea ei la genul literar al discursului consolator, de la care Boethius împrumută o serie întreagă de locuri comune pentru a le valorifica în scrierea sa, ci şi o redare adecvată a conceptelor filosofice prezente aici.

Versiunea publicată la Editura Polirom îşi propune, din capul locului, să înlăture aceste neajunsuri şi, trebuie să o recunoaştem, reuşeşte în mare parte acest lucru. Volumul se prezintă ca rezultat al unui efort colectiv: traducerea este semnată de Otniel Vereş, îngrijirea critică este asigurată

---

[1] Boethius, *Mângâierile filosofiei* (*De consolatione Philosophiae*), traducere şi note de David Popescu, Casa Şcoalelor, 1943. Versiunea publicată în volumul Boethius şi Salvianus, *Articole teologice şi Mângâierile filosofiei. Despre guvernarea lui Dumnezeu*, traducere, note şi comentarii de David Popescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1992, reprezintă o reeditare a versiunii apărute în anul 1943.

de Alexander Baumgarten, care semnează şi studiul introductiv, iar Adrian Papahagi înzestrează noua ediţie cu o *Postfaţă* privind receptarea *Consolării Filosofiei* în Evul Mediu. Totodată, alţi câţiva specialişti din sfera filosofiei şi filologiei clasice, precum Anca Crivăţ, Filotheia Bogoiu, Ioana Both, Marta Claudia, Cristian Bejan sau Andrei Cornea, au redactat o serie de note şi comentarii menite să ofere cititorului informaţii suplimentare privitoare la unele chestiuni particulare, ce vizează, între altele, genul literar al consolării, tehnica prozimetrului, atitudinea lui Boethius faţă de epicurei sau filiaţiile stoice ale acestui opuscul.

Potrivit menţiunilor cuprinse în *Introducerea* semnată de Alexander Baumgarten, una dintre mizele urmărite de autorii acestei noi ediţii a fost tocmai aceea de a realiza o traducere armonioasă şi univocă a conceptelor filosofice (p. 7), aşa încât cititorul să poată percepe mai uşor istoria transmiterii acestor concepte dinspre filosofia greacă, receptată prin intermediul traducerilor în latină a unora dintre textele ei fundamentale, către filosofia de la începutul Evului Mediu. Dacă în ediţia realizată de David Popescu „textul lui Boethius se prezenta cititorului cu o neclaritate a lexicului şi a comentariului conceptual care făceau din această primă versiune doar începutul unui drum care trebuia inevitabil continuat" (p. 8), în noua ediţie, atât studiul introductiv (în special p. 18-27), cât şi unele dintre notele şi comentariile care însoţesc traducerea au menirea de a surprinde şi discuta critic unele dintre temele stoice şi neoplatonice ale tratatului, pe care Boethius le invocă în această ultimă scriere a sa. Nu sunt trecute cu vederea nici aluziile la unele dintre dialogurile lui Platon, şi nici cele care privesc filosofia lui Epicur. Totodată, o atenţie deosebită este acordată şi evidenţierii raporturilor acestei scrieri cu literatura de consolare, care s-a afirmat ca un gen literar aparte atât în decursul Antichităţii greco-romane, cât şi ulterior. Noua traducere, fidelă textului latinesc, este bogat adnotată, cuprinzând nu mai puţin de 228 de note şi comentarii, *Postfaţa* erudită, bibliografia segmentată pe mai multe paliere, cuprinzând ediţii ale *Consolării Filosofiei*, traduceri medievale şi moderne ale acesteia şi, în final, o parte din exegeza aplicată acestui text. Deosebit de utile sunt şi secţiunile de indici – un *index nominum* şi un *index notionum* – inerente oricărui volum destinat mediului academic. Toate aceste calităţi fac din noua versiune a *Consolării Filosofiei* un volum de referinţă în spaţiul cultural autohton, indispensabil pentru studierea şi înţelegerea filosofiei Evului Mediu.

Dar, cum orice ediţie rămâne în cele din urmă una perfectibilă, merită să formulăm aici câteva observaţii şi sugestii, care s-ar putea dovedi utile pentru o viitoare reeditare. O primă observaţie priveşte acele note care conţin trimiteri la unele scrieri celebre ale filosofiei antice, păstrate doar fragmentar, cum *Protrepticul* lui Aristotel sau dialogul *Hortensius* al lui Cicero. Dată fiind importanţa acestor texte, s-a încercat, în repetate rânduri, reconstituirea lor, pe baza fragmentelor ajunse până la noi prin intermediul

tradiţiei indirecte. Procesul reconstituirii a dus astfel la apariţia mai multor ediţii a textelor respective, în care numărul fragmentelor şi ordinea lor diferă de multe ori în chip semnificativ. În felul acesta, numai menţionarea numelui editorului ar face cu putinţă identificarea precisă a unui anumit fragment la care cineva doreşte să facă trimitere.

În noua versiune a *Consolării Filosofiei* există cel puţin două trimiteri la *Protrepticul* lui Aristotel (notele 86 şi 134) şi opt trimiteri la dialogul *Hortensius* (notele 11, 95, 97, 100, 112, 114, 128, 177). Din păcate, în nici una dintre aceste note nu este indicată ediţia avută în vedere: la nota 134, de pildă, nu se găseşte decât o simplă indicaţie sub forma „Aristotel, fr. 59", fără a se preciza titlul scrierii din care provine acest fragment şi ediţia urmată. Numai o consultare ulterioară a tuturor ediţiilor dedicate fragmentelor aristotelice – în măsura în care acest fapt este posibil în bibliotecile de la noi – ar permite cititorului identificarea fragmentului respectiv şi a operei din care acesta făcea parte, anume *Protrepticul*, fr. 59 Rose, 10a Walzer, 105 Düring, 10a Ross, pentru a nu cita decât aceste patru ediţii dedicate operelor aristotelice păstrate fragmentar.

În redactarea trimiterilor la dialogul *Hortensius* s-au avut în vedere două ediţii diferite, notele respective fiind de forma „Cicero, *Hortensius*, fr. 84 (91)", la nota 11, sau „Cicero, *Hortensius*, fr. 27 / 37", la nota 95, aceeaşi demarcaţie prin linie oblică fiind ulterior întrebuinţată în toate celelalte cazuri în care se face trimitere la acest dialog. Şi de această dată, ar fi fost necesară menţionarea ediţiilor avute în vedere, cu atât mai mult cu cât şi în cazul acestei scrieri dispunem de mai multe ediţii, în care numărul şi ordinea fragmentelor diferă semnificativ. Din nou, doar consultarea lor directă l-ar putea orienta pe cititorul interesat spre fragmentele avute în vedere în notele respective. Acesta ar putea astfel constata că trimiterile în cauză se raportează la ediţiile Kayser & Baiter (1869), respectiv Müller (1879), două încercări de reconstituire a dialogului *Hortensius* care nu mai sunt astăzi decât arareori citate, după publicarea ediţiilor moderne realizate de Michel Ruch (1958), Laila Straume-Zimmermann (1976 şi 1990) sau Alberto Grilli (1962 şi 2010).

Şi în cuprinsul notelor care vizează unele fragmente din Menandru (nota 31), Epicur (notele 46, 77, 115) sau Euripide (notele 103, 130) ar fi fost necesară menţionarea ediţiilor avute în vedere în fiecare caz în parte. Dacă la nota 19, pentru o seamă de fragmente din Epicur sunt amintiţi ambii editori ai acestor fragmente (Usener şi Arrighetti), la notele 46, 77, 115 trimiterile nu mai oferă nici o informaţie asupra ediţiei consultate. În chip asemănător, la trimiterea de la nota 134 – „Iamblichos, *Protrepticul*, 8" – ar fi fost necesară indicarea unei anumite ediţii – Pistelli (1888) sau Edouard des Places (1989) – întrucât modul de divizare a textului nu este identic la cei doi editori.

La nota 72 întâlnim o trimitere la Clitomachos, filosof grec din secolul II *a. Chr.*, şi la *Consolarea* pe care acesta a redactat-o după cucerirea Cartaginei de către romani. Deşi această scriere nu ni s-a transmis, la nota 72 trimiterea este de forma „Clitomachos, *Consolarea*, IV, 34, 67 (*apud Stobaeum*)", care lasă de înţeles, în mod greşit, că este vorba de cartea a IV-a a scrierii lui Clitomachos, capitolul 34, paragraful 67. De bună seamă, aceste referinţe s-ar fi cuvenit redate după secvenţa *apud Stobaeum*, urmate mai apoi şi de indicarea unei ediţii anume a *Antologiei* alcătuite de acest autor.

La nota 112, trimiterea la Platon, *Euthyphron*, 278e este neîndoielnic eronată: motivul comun al atâtor scrieri protreptice – πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν – nu se regăseşte în *Euthyphron*, ci în *Euthydemos*, 278e. Totodată, ar merita revenit şi asupra modului în care este transcris titlul acestui din urmă dialog în cuprinsul notei 80, unde în loc de *Euthydemos* avem forma *Eutydenos*. O altă eroare s-a strecurat la nota 180, unde avem o trimitere la Platon, *Phaidros*, 62a. Or, indicaţia 62a nu poate fi regăsită în dialogul *Phaidros*.

Alte note asupra cărora ar trebui, de asemenea, revenit sunt cele care conţin trimiteri la discursul lui Cicero *Pro Archia poeta*: dacă la nota 74 trimiterea la acest discurs este de forma „Cicero, *Pentru A. Licinius Archia*, III, 5, 3", la nota 120 avem o trimitere care pare să ţină cont de altă modalitate de împărţire a textului, întrebuinţată, probabil, într-o altă ediţie: Cicero, *Pentru A. Licinius Archia*, 14. O situaţie asemănătoare întâlnim şi în cazul trimiterilor la *Scrisorile către Lucilius*, redactate de Seneca (*cf.* nota 70 cu nota 77). Cel mai probabil, la nota 48, în care se face trimitere la aceleaşi *Scrisori*, se are în vedere nu cartea a VII, 48, 11, ci cartea a V, 48, 11.

Din nota 211, „Origene, *Fragmentum, apud Eusebium*, VI, II, 46" lipseşte indicarea titlului operei lui Eusebiu care conţine fragmentul la care se doreşte să se facă trimitere. La nota 205, din „Ieronim, *Comentariu la Iezechiel*" lipseşte indicarea unei secvenţe anume, iar la nota 198 trimiterea „Hermann Karlchreuter, *De mesoten bei und vor Aristoteles*" conţine mai multe greşeli grafice, atât în privinţa autorului, cât şi a titlului operei respective; formele corecte ar fi Hermann Kalchreuter, *Die «Mesotes» bei und vor Aristoteles*.

Semnalăm şi eroarea care s-a strecurat în nota 1, în care se face o trimitere la „Boethius în traducerea lui C. Moreschini, München, 2005, p. 81". Traducerea efectuată de Moreschini a fost publicată însă de Utet, la Torino, în anul 1994 şi reeditată în anul 2006. La München, în anul 2005, era reeditată doar ediţia critică (fără traducere) a *Consolării Filosofiei*, realizată de acelaşi C. Moreschini şi publicată iniţial în anul 2000, în celebra colecţia *Bibliotheca Teubneriana*.

O situaţie particulară este şi cea a tratatului intitulat *Consolatio ad Apollonium*, tradus prin *Consolarea pentru Apollonios* (p. 17) sau *Consolarea către Apollonios* (p. 17, n. 1). Dacă acest tratat este atribuit uneori lui

Plutarh (*e.g*. p. 17, n. 1), de cele mai multe ori, identitatea autorului său este considerată de autorii acestui volum una îndoielnică, aşa încât el este citat sub forma Pseudo-Plutarh, *Consolarea către Apollonios* chiar şi de Cristian Bejan (*vide* n. 60), care, anterior (p. 17, n. 1), nu ezitase să-l atribuie filosofului din Cheroneea.

Un alt aspect asupra căruia ar merita, poate, revenit este cel privitor la modalitatea de redare a titlurilor scrierilor autorilor antici: de cele mai multe ori, s-a optat pentru traducerea lor în limba română, dar nu lipsesc cazurile în care acestea sunt păstrate în latină: *e. g*. p. 17, nota 1 (= Cicero, *Acad. priora*), p. 314-315, nota 19 (= Cicero, *De fin*.), p. 320, nota 100 (= Tacitus, *Dialogus de oratoribus*).

Aceste câteva chestiuni formale, aproape insesizabile la o lectură fugitivă a textului, nu afectează însă importanţa şi meritele pe care această nouă ediţie a *Consolării Filosofiei* le are în ansamblul ei. Volumul se dovedeşte util şi merituos pentru aducerea în actualitate şi mai buna înţelegere a acestei ultime scrieri a lui Boethius, scriere de o importanţă cu totul aparte pentru întreaga istorie ulterioară a filosofiei medievale.

Constantin-Ionuţ MIHAI
Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi
e-mail: ionut_constantin_mihai@yahoo.com

CHIRIL DE SCHITOPOLIS, *Vieţile pustnicilor Palestinei*. *Βίοι Ἁγιων*, ediţie bilingvă, traducere din limba greacă veche, studiu introductiv şi note Ierom. AGAPIE (CORBU), Editura Sf. Nectarie, Arad, ²2013, 602 p., ISBN 978-606-92843-4-6

O ediţie românească a unei scrieri bisericeşti realizată de un cleric la o editură de profil la un nivel cum rar se întâlneşte. Alături de textul bilingv, care asigură posibilitatea verificării traducerii, ea beneficiază de un *Studiu introductiv* amplu, bine documentat şi corect întocmit din punct de vedere al tehnicii redactării ştiinţifice, tratând sistematic şi clar atât probleme specifice unei culegeri de biografii de asceţi, dar şi chestiuni de natură istorică, istoriografică şi teologică ce asigură înţelegerea de către cititor a contextului politic şi mai ales spiritual în care s-a format autorul, a modului în care a elaborat aceste *bioi*, a publicului căruia le erau destinate şi a scopului urmărit prin publicarea lor (p. XI-LXXVIII). Secţiunea respectivă este precedată de *Sigle şi abrevieri* (p. IX-X) şi urmată de *Bibliografie selectivă* (p. LXXIX-LXXXIII) şi de *Notă asupra ediţiei* (p. LXXXV-LXXXVI). Cât priveşte traducerea, ea dă prioritate textului, notiţele marginale conţinând date şi trimiteri la texte biblice iar notele de subsol, fără a încărca inutil pagina, clarificând unul sau altul dintre aspectele de natură cronologică, politică, administrativă, bisericească, dogmatică, terminologică ridicate de conţinut. Vo-

lumul mai cuprinde mai multe *Anexe*, respectiv o discuţie despre *Casian Savaitul şi Codexul Metamorphosis 573* (p. 529-534), mai mulţi *Indici* – scripturistic (p. 535-537), de nume (p. 538-543) (din păcate, din acesta lipsesc toate numele de laici), de locuri (p. 544-546), de termeni româneşti (p. 547-552), de termeni greceşti (p. 553-555)[1] – şi foarte utile *Liste cronologice* de patriarhi, episcopi, împăraţi romani şi stareţi (p. 557-560), şi, în sfârşit, două reuşite planşe.

Tălmăcirea este limpede, curgătoare, oferind o lectură agreabilă, dar conţine şi unele expresii arhaice stânjenitoare – „ispită sataniceasc㔝 (p. 57), „solirile cele către Dumnezeu” (p. 107), „cetăţean al cetăţii celei cereşti” (p. 175), „soleşte lui Hristos pentru noi” (p. 221), „viaţa cea neîmbătrânitoare” (p. 229), „rudenie” (p. 243), „făţărind evlavia” (p. 255), „evanghelicească propovăduire” (p. 313) (dar „pecetea evanghelică” la p. 317), „solind pentru noi” (p. 483). Ar fi fost de dorit ca anumite inconsecvenţe să fi fost evitate: „Biserica Sobornicească [sic!]” (p. 91, 165 [gr. τῆς καθολικῆς κοινωνίας], 95, 443, 445 [gr. τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ], 241, 455 [< gr. τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας]) – „Biserica Universală [sic!]” (p. 301 [gr. τῇ καθολικῇ κοινωνῆσαι ἐκκλησίᾳ], 303 [gr. τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ], 403, 487 [gr. τῇ καθολικῇ κοινωνῆσαι ἐκκλησίᾳ]); „cisternă(e)” (p. 43 [gr. λάκκον], 73, 102, 127, 149, 201, 265, 377) – „rezervor de apă” (p. 263, 477) (gr. λάκκον); „Lichia” (p. 85) – „Licia” (p. 397) (la *Indice de locuri*, p. 545, apare prima formă); „eresuri” (gr. αἱρέσεων) (p. 317) – „erezie(i)” (*passim*).

Unele tălmăciri nu sunt suficient de corecte: la p. 105, în loc de „biserica Sfântului Ştefan”, ar trebui „biserica Sfântului protomartir Ştefan”, aşa cum o cere textul grecesc τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου; la p. 309, apare însă „biserica Sfântului Întâiului Mucenic Ştefan” (gr. τὸν οἶκον τοῦ ἁγίου πρωτομάρτυρος Στεφάνου); la p. 143, mai nimerit era „Cilicia I” decât „prima provincie a Ciliciei” (gr. πρώτης Κιλικίας) [corect la p. 351 şi 357: „provinciile Palestina I şi a II-a” (gr. πρώτης καὶ δευτέρας Παλαιστίνης)]; la p. 177, traducerea „în regimentul numit al isaurienilor” conţine un termen prea modern – „regiment”, textul românesc corect trebuind să fie „în *numerus*-ul isaurienilor”, aşa cum o indică originalul ἐν νουμέρῳ τῷ ’Ισαύρων (vezi şi explicaţia corectă de la nota 4); o situaţie identică la p. 189 („regimentul isaurienilor” [gr. τῶν ’Ισαύρων νουμέρου]; „preot al regimentului” pentru „preot al *numerus*-ului” [gr. πρεσβύτερον τοῦ νουμέρου]) şi 223 („în regimentul Isaurienilor [sic!]” [gr. ἐν τῷ τῶν ’Ισαύρων νουμέρῳ]); traducătorul mai utilizează, de altfel, şi alţi termeni tehnici – *vindici* (p. 297), „darea *superflua descriptio*” (p. 299), *centenaria* (p. 357), *illustris* (p. 491, 493) ş.a.; „saraceni” era de preferat lui „saracini” (*passim*); mai corect

[1] E ciudat că trimiterile se fac la pagina şi rândul din ediţia critică, în loc să se facă la pagina şi, eventual, rândul din ediţia de faţă!

este „patriciu”, nu „patrician”, cum apare la p. 297 („patricianului Pompei” [gr. τοῦ πατρικίου Πομπηίου]), şi 345 („patrician” [gr. πατρικίον]); la p. 345, în loc de „împăratul Iustin al romanilor”, cum cere textul original (ὁ Ῥωμαίων βασιλεύς Ἰουστῖνος), e „împăratul Iustin al grecilor”.

Editorul a dat unor antroponime forme prea arhaice – de ex., Otrie (p. 13, 15) pentru Otrius, Avxentie (p. 51, 53) pentru Auxentios, Olivrie (p. 91) pentru Olybrios, Longhin (p. 107, 111, 127, 191, 487, 540) pentru Longinus, Martirie (p. 99, 113, 117, 123, 129, 131, 133, 201, 211, 237, 541, 559) pentru Martyrius [Martiriu la p. 558], Salustie (p. 211, 235, 237, 417) pentru Salustius, Ipatie (p. 309) pentru Hypatios ş.a.; prin urmare, ele puteau fi transcrise precum Marinus (p. 25, 35, 37, 107, 191, 541), Domnus (p. 45, 61, 249, 558) (la p. 539 [*Indice de nume*], apare ca Domnos), Fidus (p. 65, 123, 125, 127, 129, 461), Nonnus (p. 255, 379, 381, 387, 389, 391, 469, 471, 473, 475), Summus (p. 341, 355, 379), Barahus (p. 359), Firminus (p. 399) ş.a.

De asemenea, îngrijitorul ediţiei ar fi trebuit să acorde mai mare atenţie scrierii corecte a compuşilor „dreaptă-credinţă” şi „rea-credinţă”, redaţi uneori eronat: „dreptei credinţe” (p. 79, 83, 405, 523) „dreapta credinţă” (p. 81, 253, 315), „reaua credinţă” (p. 87); vezi, însă, formele corecte „împreună-luptător(i)” (p. 181, 381, 473, 511), „rău-cinstitorul” (p. 317), „relei-credinţe” (p. 321, 395), „împreună-lucrarea” (p. 323), „reaua-credinţă” (p. 379, 381), „drept-credincioşi” (p. 391), „bine-credincioşi” (p. 393).

În ciuda acestor scăderi, ediţia de faţă este meritorie, fiind un semn că şi în mediul ecleziastic ortodox începe să se schimbe câte ceva.

Nelu ZUGRAVU
Centrul de Studii Clasice şi Creştine,
Facultatea de Istorie, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iaşi
z_nelu@hotmail.com; nelu@uaic.ro

SFÂNTUL TEOFAN MĂRTURISITORUL, *Cronografia*, traducere din limba greacă, studiu introductiv şi note de MIHAI ŢIPĂU, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2012, 503 p., ISBN 978-606-8141-76-3 (*PSB*, s.n., 7)

Suntem bucuroşi că, datorită lui Mihai Ţipău, avem la dispoziţie prima traducere integrală în limba română a *Cronografiei* lui Teofan Mărturisitorul, important izvor mai ales pentru perioada secolelor VII-IX din istoria Bizanţului. Ediţia se înscrie, din toate punctele de vedere, pe linia celor publicate în colecţia *Părinţi şi scriitori bisericeşti*: text românesc, elemente adiacente (studiu introductiv, note, comentarii) minime, indici selectivi, limbaj, expresii şi forme onomastice conforme tradiţiei scrierilor ecleziastice ş.a. Desigur, o asemenea manieră de editare răspunde aşteptărilor unui anumit tip de public, dar pe cititorul cât-de-cât avizat nu poate decât să-l

dezamăgească. Este regretabil că, într-o perioadă a unor posibilităţi de informare la care cei de acum peste două decenii nici n-ar fi visat, mai apar ediţii care nu se deosebesc prea mult de cele din vremurile izolării (sau mai vechi), când contactele ştiinţifice cu specialişti străini erau limitate şi posibilitatea cunoaşterii unor întreprinderi similare din alte spaţii culturale era redusă.

În micul *Studiu introductiv* (p. 7-26), care include şi *Nota asupra traducerii* (p. 24-26), Mihai Ţipău a oferit câteva date despre autor (p. 10-11), operă (p. 11-14), manuscrise, ediţii şi traduceri (p. 14-16), a indicat informaţiile „arheologice", „epigrafice" şi despre monumentele Constantinopolului conţinute de *Cronografie* (p. 17-19, 21-23) şi a prezentat normele după care s-a ghidat în realizarea ediţiei. Neîndoielnic, unele dintre cele din urmă – chiar incomplete, cum vom vedea mai jos – sunt de folos cititorilor (tratamentul aplicat toponimelor, antroponimelor şi hidronimelor – p. 8-9; regula urmată în redarea termenilor latineşti şi greceşti, anume redarea – cu unele excepţii, bine argumentate – a formei originare, greceşti, a acestora, evitându-se „traducerea" lor în română sau latinizarea forţată – p. 9-10, 25-26; sistemul de datare – p. 13-14; semnificaţia noţiunilor din sfera titulaturii imperiale – p. 19-20); altele, în schimb, sunt de neacceptat. Astfel, la p. 8, editorul scrie că „dezbaterea critică în note sau într-un studiu separat a diferitelor chestiuni pe care le ridică textul *Cronografiei* ar dubla sau ar tripla volumul acesteia, facând mai dificil accesul la textul propriu-zis al izvorului", subliniind că „o încercare de a elucida foarte multe dintre problemele" ridicate de această scriere a fost întreprinsă de către Cyril Mango şi Roger Scott în ediţia engleză din 1997. De asemenea, la p. 9, arată că „analiza hipercritică a izvoarelor nu este de natură să ofere cercetătorului modern o imagine completă asupra datelor pe care acestea le-ar putea furniza". În sfârşit, despre note, dl. Ţipău precizează că numărul acestora a fost, în mod deliberat, redus, dându-se prioritate textului; s-a urmărit, mai ales, redarea cuvintelor din original ce puteau avea tălmăciri alternative sau care prezintă interes sub aspect lingvistic (p. 8, 26). Îndrăznim să credem că aceste afirmaţii şi precauţii ascund, în cel mai bun caz, „sugestiile" impuse editorului de Departamentul de Patristică al Patriarhiei Române (p. 26), dacă nu propriile limite în realizarea unui demers mai amplu şi mai ştiinţific. Câţi cititori români au acces la ediţia engleză, pentru a se informa asupra problemelor pe care cea românească nu le-a abordat? Cum să nu „dezbaţi" „critic" „chestiunile" ridicate de această scriere? Şi cum să afirmi că studierea „hipercritică" a surselor ei nu este în măsură să ofere o imagine corespunzătoare a datelor conţinute? Cine, atunci, să-l lămurească pe cititor, dacă nu editorul, asupra unor întrebări inevitabile: ce gen istoriografic reprezintă cronografia? unde s-a născut? Teofan se înscrie într-o tradiţie? care este aceasta? cine a continuat lucrarea lui Teofan sau ce autori ulteriori au utiliza-

t-o? care era contextul politic, literar, cultural, ideologic în care a fost redactată opera şi cum se oglindeşte acesta în cuprinsul ei?

În legătură cu izvoarele, dl. Mihai Ţipău mai notează: „Autorul foloseşte un număr foarte mare de surse (multe pierdute astăzi), care aparţin unor categorii diverse: «istorii» propriu-zise, cronici locale, scrieri teologice. În unele cazuri este evident şi accesul la surse în alte limbi, poate prin intermediul unor traduceri. S-a estimat că autorul *Cronografiei* a utilizat aproximativ 20 de surse pentru redactarea acesteia" (p. 12). Dar, concret, care sunt aceste izvoare – originale, traduse, abreviate, intermediate etc. – pentru fiecare perioadă istorică în parte? Cărui gen literar aparţin ele şi, deci, care este valoarea informaţiilor transmise? Cum le-a preluat şi folosit Teofan? Prin urmare, ce credit are *Cronografia* pentru istoria politică, instituţională, culturală, religioasă a Bizanţului, pentru cunoaşterea raporturilor cu neamurile vecine sau cu formaţiuni politice mai îndepărtate etc.? Sunt aspecte pe care, din păcate, îngrijitorul ediţiei nu le-a abordat corespunzător sau despre care s-a mărginit să facă afirmaţii comune, de genul: „lucrarea a cunoscut un larg ecou atât în Bizanţ /în ce sens? – n.n./, cât şi în afara acestuia /unde? – n.n./" (p. 11), „istoricii şi cercetătorii moderni /care sunt aceştia? – n.n./ care s-au ocupat de *Cronografie* au subliniat, de asemenea, faptul că aceasta ocupă, împreună cu lucrarea pe care o continuă /cea a lui Georgios Synkellos – n.n./, un loc important în cadrul istoriografiei bizantine /de ce? – n.n/" (p. 11), „*Cronografia* constituie un exemplu elocvent al modului în care bizantinii îşi percepeau propria istorie, ca parte a istoriei universale" (p. 12), „Valoarea *Cronografiei* o depăşeşte însă pe cea a unui simplu izvor istoric /de ce? – n.n./, aşa cum a fost percepută de reprezentanţii «şcolii critice» /în ce sens? – n.n./" (p. 13) etc., ori să facă trimiteri comode la ediţia Mango-Scott. Cronograful menţionează diferite categorii de surse pe care le-a consultat sau le-a utilizat prin intermediari – scrieri ale lui Eusebiu de Caesarea (p. 31, 34, 43, 49), Ghelasie (p. 34), Dorotei de Tir (p. 46, 70), Anastasie (p. 49, 75), Socrate Scolasticul (p. 56), Acachie (după onomastica ediţiei) de Caesarea (p. 57, 75), Iulian Apostatul (p. 73, 74), Chiril al Alexandriei (p. 73), Sozomen (p. 85, 102), Traian Patrikios (p. 87), Grigore Teologul (p. 88), Ioan Hrisostom (p. 98, 99, 100), Teofil de *A*lexandria (p. 99), Filip din Sidi (p. 108), Nestorie (p. 108-109), Proclos (p. 109), Teodoret (p. 111), Priscus Panites (p. 135?) ş.a., acte ale unor sinoade generale (p. 43, 89-90, 110-112, 120-121) sau locale (p. 58), edicte imperiale (p. 82, 87, 88, 89 etc.), epistole episcopale (p. 109-110, 112) şi imperiale (p. 131) ş.a.; toate ar fi trebuit semnalate prin trimiteri la scrieri şi ediţii, prin observaţii corespunzătoare despre modul cum le-a preluat şi utilizat Teofan, despre valoarea lor etc. De asemenea, *Cronografia* relevă numeroase idei politice, morale, religioase foarte interesante pentru concepţia istorică, orientarea politică, mediul ideologic, orizontul cultural etc. ale autorului, care ar fi trebuit măcar semnalate – romanitatea şi creştinismul Im-

periului oriental (*România*, „statul/împărăţia creştinilor"), percepţia „Romei vechi" şi a „oraşului împărătesc" de pe malurile Bosforului, raportul suverani-patriarhi, Biserica şi ortodoxia/erezia în mecanismul statal şi în ideologia imperială, locul împărăteselor în jocul succesiunii şi în exercitarea puterii suverane, legitimitatea şi „tirania" şi terminologia specifică, evoluţia titlurilor din sfera puterii imperiale (şi altele decât cele amintite), competiţia pentru putere între civili, militari şi cler, imaginea barbarilor, conflictul dintre ortodoxie şi erezii, providenţialismul, dar şi credulitatea în semnificaţia premonitorie a unor evenimente astronomice (comete, eclipse, stele căzătoare, cruci ş.a.), metereologice (tunete, fulgere, ploi torenţiale, nori de forme neobişnuite ş.a.), telurice (cutremure, „focuri divine" ş.a.), antropologice (naşteri monstruoase sau cu mulţi nou-născuţi ş.a.), în apariţii angelice, demonice şi ale Fecioarei Maria, miracole (transformări de lichide, învieri, levitaţii ş.a.), „vedenii dumnezeieşti" etc.

O precauţie impusă de numărul de pagini ni se pare ridicolă raportată la complexitatea scrierii, la necesitatea prezentării importanţei sale reale mai ales unui public cu pregătire medie, la obligativitatea corijării (măcar cu minime indicaţii infrapaginale) a unor aspecte extrem de importante, care, altfel, induc în eroare pe cititor sau îl lasă complet nelămurit, decurgând din partizanatul autorului, din prezentarea mistificată a unor evenimente, din înfăţişarea interesată şi, deci, deformată a imaginii unor personalităţi (Constantin, Licinius, Valens, Anastasie I, Constantin al V-lea Isaurianul ş.a.), ca să nu mai vorbim de greşelile de tot felul întâlnite în scriere – evenimente, datări, nume de persoane, popoare şi locuri ş.a. Câteva exemple în acest ultim sens:

- un anume „Crassus /gr. Κράσσος/[1] s-a răsculat şi a luat Britania", fiind învins de eparhul Asclepiodotos (p. 31); e vorba, însă, de uzurpatorul Carausius (286-293) (cf. *PLRE*, I, p. 180-181, *M. Aur. Maus. Carausius*);
- cine sunt „cei cinci Gentiani" răsculaţi în Africa şi învinşi de Maximian Herculius (p. 31; în original, οἱ πέντε Γεντιανοὶ τὴν Ἀφρικήν; τῶν πέντε Γεντιανῶν)? *nationes Quinquegentianae*, cum apar în izvoarele latine, erau o confederaţie de triburi maure din vestul provinciei Africa care, începând din 289 şi până la înfrângerea lor definitivă în 297, au efectuat raiduri în provinciile Numidia şi Mauretania, dar cine să ştie acest lucru, ca să nu mai vorbim de indicarea sursei scriitorului bizantin?
- Maximian Herculius nu s-a retras „în Lycaonia" (p. 31; în original, ἐν Λυκαονίᾳ), cum scrie Teofan, ci în Lucania din Peninsula Italică (Lycaonia era în Asia Mică);

[1] Verificarea originalului grec s-a făcut consultându-se *PG* 108, col. 63-1010 şi ediţia Carol de Boor, vol. I-II, Berlin, 1889 (*CSHB*).

- botezarea lui Constantin de către Silvestru la Roma (p. 40-41) e una dintre invenţiile literaturii antice păgâne generate de atitudinea anticonstantiniană, pe care apoi au preluat-o scriitorii ecleziastici, cu scopul de a-l absolvi pe împărat de botezul eretic, dar cine să-l critice pe „preasfântul Constantin” (p. 47)?
- „Martinos” (gr. Μαρτῖνος) de la p. 43 e, de fapt, Martinianus, care n-a fost ucis în „anii lumii 5815” şi „de la dumnezeiasca Întrupare 315”, după cronologia lui Teofan, ci în 325 (vezi şi *PLRE*, I, p. 563, *Martinianus 2*);
- Atanasie ar fi fost exilat „la Triberis, în Galia” (p. 54), în original fiind εἰς Τρίβεριν τῆς Γαλλίας; desigur, e vorba de Treveri, în Galia;
- Dalmatios despre care scrie Teofan (p. 53) n-a fost nici „nepot” (< gr. Δαλματίῳ τῷ ἰδίῳ ἀνεψιῷ), nici „cezar” al lui Constantin (< gr. Δαλμάτιος δε ὁ καίσαρ καί ἀνεψιὸς τοῦ βασιλέως), cronograful confundând pe Fl. Dalmatius, fratele vitreg al lui Constantin (cf. *PLRE*, I, p. 240-241, *Fl. Dalmatius 6*), cu fiul lui, Fl. Iulius Dalmatius, *Caesar* între 335-337 (cf. *PLRE*, I, p. 241, *Fl. Iulius Dalmatius 7*);
- după Teofan, Gallus şi Iulian au fost educaţi „într-un sat numit Demakelle” (p. 58), pe greceşte fiind ἐν χωρίῳ Δεμακέλλῃ καλουμένῳ; numele localităţii e corupt, fiind vorba de *Macellum*;
- Gallus n-a fost „nepotul” lui Constantius II, cum traduce dl. Ţipău (p. 62; gr. ἀνεψιὸν ἴδιον), ci vărul acestuia (Gallus era fiul lui Iulius Constantius, fratele vitreg al lui Constantin I, şi al Gallei, prima sa soţie – cf. Iulian., *Ep. ad Ath.*, 270 c-d; Amm., XIV, 11, 27; Socr., *HE*, III, 1, 7; Sozom., *HE*; V, 2, 8; Zos., II, 45, 1; *PLRE*, I, p. 224-225, *Fl. Claudius Constantius Gallus 4*), gr. ἀνεψιός însemnând chiar „văr primar”;
- locul unde ar fi murit Constantius II nu e „Mampsoukrenai” (p. 67; gr. Μάψου κρήναις), ci *Mopsucrene* atestat de alte surse – cf. Amm., XXI, 15, 2; Ps.-Aur. Vict., *Epit. Caes.*, LII, 17; Sozom., V, 1, 7 (Μόψου κρήναις) etc.;
- Valentinianus I nu „a murit într-o cetate din Galia” (p. 83), ci la *Brigetio*, în *Pannonia*;
- longobarzii şi avarii nu s-au desprins din gepizi (p. 114);
- „Plakentia” nu se găsea în Galii (p. 129), ci în Italia etc., etc.

De asemenea, ar fi fost util ca îngrijitorul, pentru a veni în sprijinul cititorului, să aprofundeze problematica titlurilor imperiale, cele două pagini din *Studiul introductiv* (p. 19-20) fiind, după opinia noastră, insuficiente. Καίσαρ, de exemplu, este folosit de Teofan cu multiple accepţiuni – împărat propriu-zis, împărat nelegitim, membru al tetrarhiei cu acest titlu, succesor la tron, rudă apropiată a suveranului etc. Nicăieri nu apare în ediţie vreo explicaţie în acest sens la vreunul dintre purtătorii titlului. Iată o asemenea situaţie: Licinius e prezentat cel mai adesea ca „cezar” – p. 35 (gr. Λικίνιον καίσαρα), 38 (gr. Λικινίῳ καίσαρι), 42 (gr. Λικίνιος ὁ καῖσαρ), dar el a fost numit direct *Augustus* în 308 (după unii, în 307). În context, dl. Ţipău traduce termenul βασιλεύς ghidându-se, uneori, foarte probabil, după

propriile cunoştinţe despre nomenclatura suveranilor mileniului I (vezi p. 20), fapt care l-a condus la inconsecvenţe. De exemplu, la p. 32, traduce Περσῶν βασιλέως Ὁρμίσδα prin „împăratul perşilor Hormisdas”, dar câteva rânduri mai jos apare „Narses, regele perşilor”, deşi forma grecească e Νάρσεως τοῦ τῶν Περσῶν βασιλέως (aceeaşi situaţie pentru cel din urmă şi la p. 42). Vezi însă şi p. 477: „domnitorul bulgarilor, Krum” (în original, τῷ βασιλεῖ Κροῦμμον).

Rămânând în sfera terminologiei administrative, economice şi militare, semnalăm binevenitele explicaţii date în note unor noţiuni specifice – de exemplu, la p. 32 (nota 9), 51 (nota 44), 63 (nota 63), 72 (nota 76), 74 (nota 84), 94 (nota 118), 105 (nota 136), 116 (nota 153), 124 (nota 167), 143 (nota 202), 146 (notele 206-208), 161 (nota 232), 243 (nota 392), 281 (nota 460), 293 (nota 485), 296 (notele 493 şi 496), 315 (nota 524), 425 (nota 752) ş.a. Sunt însă unele inconsecvenţe în traducerea unora dintre acestea. Iată un exemplu: la p. 108, se vorbeşte despre „Anatolios, generalul Răsăritului” – în original, Ἀνατόλιον τὸν τῆς ἀνατολῆς στρατηγὸν; la p. 133, însă, expresiile στρατηγὸν τῆς Θρᾴκης şi στρατηγὸν τῆς ἑῴας πάσης sunt redate prin „strateg al Traciei”, respectiv „strateg al întregului Răsărit”, pentru ca la p. 143 să apară „general al Traciei” (gr. στρατηγὸν ὄντα τῆς Θρᾴκης), la p. 147 – „general al întregului Răsărit” (gr. στρατηγὸν τῆς ἑῴας ἁπάσης) şi la p. 167 – „general al Răsăritului” (gr. στρατηγοῦντος τῆς ἑῴας); se întâlneşte, însă, şi „stratilatul Răsăritului” (p. 136 < τὸ στρατηλάτην τῆς ἑῴας). Desigur, suntem întrutotul de acord cu observaţia d-lui Ţipău de la p. 10, anume că trebuie evitată „interpretarea şi adaptarea” textului, cum – după el – ar fi făcut editorii englezi. Echivalarea terminologiei instituţional-administrative nu credem că face parte din această categorie, întrucât, încă din perioada Imperiului clasic, exista, cel puţin în mediile elene oficiale, o preocupare pentru adecvarea corespunzătoare în greacă a denumirilor instituţiilor romane, fie prin traduceri *ad litteram*, fie prin calcuri, fie prin *interpretatio*; prin urmare, nu e nici „stranie”, nici „lipsită de fundament” tălmăcirea unor termeni sau sintagme greceşti ce desemnează instituţii romane „prin intermediar grecesc” (p. 10), prin noţiuni specifice echivalente – *magister militum*, *praefectus praetorio per Orientem*, *praefectus praetorio per Thracias*, *praefectus Vrbis*, *praeses*, *dux* etc. – sau, pur şi simplu, prin cuvinte româneşti; importante, însă, sunt cunoaşterea acestor instituţii şi a denominaţiilor lor pe epoci istorice (Imperiul clasic final, Imperiul romano-bizantin, Imperiul bizantin mediu), găsirea celei mai adecvate sinonimii greco-latine şi explicarea lor corespunzătoare. În context, credem că s-a procedat corect păstrându-se *strategos* (gr. στρατηγός) ca termen tehnic („strateg”), deşi de multe ori a preferat să-l redea prin „general” (p. 58, 77, 83, 106, 107, 114, 117, 122 etc.), aşa cum a procedat – inconsecvent, de altfel – şi în cazul altora (στρατοπεδάρχης – „stratopedarh”, „eparh”, „hiliarh”, „prefect al oraşului”, „prefectul pretorienilor” [de ex., p. 117 < gr. τὸν ἔπαρ-

χον τῆς πόλεως καὶ τῶν πραιτωρίων, dar la p. 135, „eparhul pretorienilor” < gr. ἐπάρχῳ τῶν πραιτωρίων], *augustalios*, *praepositos*, *patrikios*, *domestikos*, „curator” [de ex., p. 135: „curator al lor” < gr. κουράτωρα αὐτῶν], „exarh”, „duce”, „comite” [de ex., p. 71 < gr. ὁ κόμης; p. 188: „comite al Răsăritului” < gr. κόμης ἀνατολῆς], „pretoriu” [de ex., p. 198 < gr. τὸ πραιτώριον] ş.a.). Cât priveşte pe *stratelates* (gr. στρατηλάτης), cel mai adesea, editorul l-a tradus prin rom. arh. „stratilat”, deşi nu credem că era greşită echivalarea lui cu lat. *magister militum*, fapt recunoscut, de altfel, de dl. Ţipău la p. 143, nota 202.

Editorul nu a studiat însă întotdeauna foarte atent echivalenţa dintre termenii greceşti şi cei latini şi semnificaţia celor dintâi în funcţie de epoca istorică la care se referă cronicarul, unele explicaţii oferite în note generând confuzii. De exemplu, la prima menţiune a lui *magistros* (μάγιστρος), dl. Ţipău, preluând informaţii dintr-o lucrare a lui Louis Bréhier şi din *The Oxford Dictionary of Byzantium*, arată în nota 118 de la p. 94 că acesta „era un demnitar important la curtea bizantină, titlul fiind de origine romană”. Explicaţia este corectă, numai că ea nu priveşte realităţile din vremea lui Teofan. *Magistros* în sensul prezentat de dl. Ţipău apare în mod cert în ultima parte a secolului al IX-lea; până atunci, el era echivalentul grecesc al lat. *magister officiorum* (μάγιστρος τῶν ὀφφικίων), în Imperiul bizantin medieval neavând nici o legătură cu oficiul antic târziu din a cărui denumire provenea (vezi A. Kazhdan, *magistros*, în *ODB*, II, p. 1267); prin urmare, în referinţele din *Cronografia* la personaje desemnate ca *magistros* trebuie să înţelegem că este vorba despre *magister officiorum*, de exemplu, în cazul lui Rufin (p. 94) – *magister officiorum* în Occident între 388-392 (cf. *PLRE*, I, p. 778, *Flavius Rufinus 18*; μάγιστρος şi la Zos., IV, 51, 1), Paulin (p. 119) – *magister officiorum* în Imperiul de Răsărit în 430 (cf. *PLRE*, II, p. 846, *Paulinus 8*), Illos (p. 146, 147 etc.) – *magister officiorum* în Imperiul oriental între 477-481 (cf. *PLRE*, II, p. 587, *Illus 1*), Pamprepios (p. 148, 149) – *magister officiorum* al uzurpatorului Leontius în 484 (cf. *PLRE*, II, p. 827, *Pamprepius*), Longinos (p. 154-156) – *magister officiorum* între 484-491 (cf. *PLRE*, II, p. 688, *Longinus of Cardala 3*), „Kelar” (p. 165, 171, 172) – *magister officiorum* între 503-518 (cf. *PLRE*, II, p. 275-277, *Celer 2*) etc.

Cât priveşte cronologia, nu putem decât să regretăm că editorul s-a limitat doar la puţine consideraţii în *Studiul introductiv* (p. 13-14), neactualizarea cronologiei fiind, după opinia noastră, unul dintre cele mai mari defecte ale ediţiei. Dl. Ţipău nu a făcut nici cel mai mic efort pentru a indica, *peste tot unde era necesar*, datele corecte, mărginindu-se să precizeze că Teofan a folosit era alexandrină în loc de cea bizantină şi indicţionul, că „la anii de la Hristos menţionaţi în *Cronografie*” trebuie să se adauge 8 ani (p. 14) şi că sistemul de datare al scrierii „este complex”, în dreptul unui eveniment indicându-se mai multe cifre – anul de la facerea lumii conform erei

alexandrine, anul de la Hristos, totalul anilor de domnie ai împăraţilor romani şi perşi, urmat de numărul anului corespunzător evenimentului, totalul anilor de păstorire ai episcopilor Romei, Constantinopolului, Alexandriei, Antiohiei şi Ierusalimului, succedat de numărul anului în care s-a petrecut evenimentul, uneori consemnându-se „doar numerele corespunzătoare sistemului de datare amintit" (p. 29, nota 4; vezi şi nota 5). Prin urmare, nu rămâne decât ca cititorul să rezolve problema, întregind acest sistem foarte greoi, care pune dificultăţi chiar şi unui specialist (dovada cea mai clară o constituie diferenţele de datare dintre ediţia lui Carol de Boor şi cea semnată de Mango şi Scott). E neîndoielnic că cel mai puţin avizat va rămâne nedumerit în faţa şirurilor de cifre ce apar pe cvasimajoritatea paginilor – 7.3.13.19.7.8. (p. 30), 35.8.1.8.5.28.2 (p. 116), 3.3.2.5.18.4.5 (p. 156) etc., etc. – iar, pe de alta, acolo unde datarea cronografului există, şi-o va însuşi pe aceasta, deşi e eronată sau contradictorie. Să dăm câteva exemple: cineva nepregătit va crede, precum scrie Teofan, că în anul 5816 de la crearea lumii şi 316 „de la dumnezeiasca Întrupare" „s-a săvârşit aniversarea a 20 de ani ai [domniei] lui Constantin Augustul" (p. 43); or, *vicennalia* s-au celebrat zece ani mai târziu, în 326. De asemenea, urmându-l pe cronograf, Elena, mama suveranului, ar fi „adormit în Domnul" în anul 5817 de la crearea lumii şi în 317 de la Hristos (p. 48); or, moartea acesteia a avut loc pe la cca 330. După Teofan, „în acelaşi an /„6.6.3.16.34.13.3", adică *AM* 5892 [*AD* 399/400] – n.n./, împăratului Arcadius i s-a născut un fiu din Eudoxia Augusta, Teodosie cel Mic" (p. 97), dar evenimentul ar fi avut loc şi „în cel de-al şaptelea an al domniei lui Arcadius", adică „7.7.4.1.35.14.4" (*ibidem*) sau, mai explicit, *AM* 5893 [*AD* 400/1]. În consecinţă, îngrijitorul ediţiei ar fi trebuit, *în mod obligatoriu*, ca, în dreptul fiecărei indicaţii cronologice a autorului şi cu atât mai mult al seriilor de cifre, să menţioneze anii corecţi. În egală măsură, ar fi trebuit să actualizeze sistemul roman de datare utilizat uneori de Teofan (de ex.: p. 91 – „cu 12 [zile] înaintea calendelor lui august", „cu 5 [zile] înaintea idelor lui iunie", 96, 101, 102, 105, 116, 129, 132 etc.), aşa cum procedează *doar pe alocuri* cu cel alexandrin (de ex.: p. 91, 96, 105 ş.a.; la p. 60, 67, 116 ş.a., nu mai explicitează ce dată indică „ziua întâi a lunii Epiphi"). Sunt elemente indispensabile unei ediţii moderne, cât-de-cât comparabile cu întreprinderi onorabile din alte spaţii culturale; cea a lui Mango-Scott, pe care n-o agrează întotdeauna (vezi p. 8, 10), deşi o citează deseori, i-ar fi putut servi aici ca model sau, în locul acesteia, s-ar fi putut ghida după felul în care a procedat Haralambie Mihăescu în *Fontes*, II.

În legătură cu traducerea, am dori să mai semnalăm câteva lucruri. În primul rând, credem că tălmăcirea unor termeni din sfera administrativă, politică, tehnică, religioasă etc. este discutabilă. Câteva exemple:

- la p. 63, se menţionează „Dometianos, prefectul Apusului", în textul original fiind ἔπαρχον τῆς ἑῴας, deci corect era „prefectul /de ce nu eparhul? – vezi p. 95, nota 121 – n.n./ Orientului" (cf. *PLRE*, I, p. 262, *Domitianus 3*);

- la p. 74: „la baia cea [sic!] de la [sic!] Zeuxippos" – gr. τὸ κατὰ τὸν Ζεύξιππον λουτρὸν; este regretabil că dl. Ţipău, care a dedicat un subcapitol în *Studiul introductiv* monumentelor Constantinopolului (p. 21-23), n-a aprofundat mai bine problema, pentru că, în cazul de faţă, Teofan vorbeşte de „baia *lui* Zeuxippos" (poate fi şi „baia Zeuxippos"), numită astfel pentru că fusese construită pe locul unde existase un templu al lui Zeus; la fel, în loc de „termele de la Pythia" (p. 200 <gr. τὰ θερμὰ τῶν Πυθίων), era de preferat „termele Pythiei"; pentru „coloana din Xerolophos" (p. 98) şi „mâna dreaptă a statuii din Xerolophos" (p. 231) credem că era bine să se indice între paranteze unghiulare cuvântul „cartierul" („<cartierul>") (mai sunt situaţii de acest gen, când editorul ar fi trebuit să intervină în această manieră);
- p. 72: „lui Artemios, ducele administraţiei din Egipt" – gr. Ἀρτέμιος τε ὁ Δοὺξ τῆς κατ' Αἴγυπτον διοικήσεος; corect ar fi fost „lui Artemios, ducele diocezei Egipt" (cf. *PLRE*, I, p. 112, *Artemius 2*);
- p. 92: „copistul cel [sic!] dintre grămătici" – gr. ὁ ἀπὸ γραμματικῶν ἀντιγραφεὺς ὤν; mai nimerit era „<ajuns>, dintre *grammatici*, şeful birourilor imperiale" (γραμματικός şi la Socr., *HE*, V, 25, 1); sensul lui *grammatikos* e mai complex – „(om) învăţat, cult, şcolit, bun cunoscător al limbii"; într-adevăr, Eugenius preda limba latină şi avea o cultură superioară, datorită lor devenind *magister scriniorum* (*scrinii*) (< gr. ἀντιγραφεὺς τοῦ βασιλέως la Socr., *HE*, V, 25, 1; μάγιστρον τὴν ἀξίαν la Philostorg., *HE*, XI, 2) (vezi şi *PLRE*, I, p. 293, *Fl. Eugenius 6*);
- p. 96: „Anatolios cel strălucit" (pe greceşte e Ἀνατόλιος ὁ λαμπρότατος); la p. 101, traduce Στιλίχων ὁ λαμπρότατος prin „Stilicho cel preastrălucit", deşi este acelaşi termen ca în cazul lui Anatolios; la fel la p. 102: „Constantin cel preastrălucit (gr. ὁ λαμπρότατος)", „Iovianus şi Sebastianus cei preastrăluciţi (gr. οἱ λαμπρότατοι)"; termenul λαμπρότατος este echivalentul lat. *vir clarissimus*, fiind un titlu onorific purtat de senatorii aflaţi pe ultima treaptă a ierarhiei acestora (după *illustris* şi *spectabilis*); deci mai nimerit ar fi fost „Anatolios (Stilicho, Constantin) *vir clarissimus*/senator – n.n./", respectiv „Iovianus şi Sebastianus *viri clarissimi* /senatori – n.n./)"; altfel, pentru cititorul neavizat calificativul „strălucit (preastrălucit)" poate fi înţeles în multiple sensuri (strălucit/preastrălucit în luptă, în cultură, în fapte etc.);
- p. 134: într-un anumit an, s-a construit, printre altele, „groapa cea mare" – în original, ὁ μέγας λάκκος (acelaşi sens al termenului grec [„gropi" < λάκκους] la p. 406); e clar că e vorba de un bazin ce acumula apă pentru băile „Sănătatea" şi „Vindecarea" amintite imediat;
- p. 136: „Florus, cel [sic!] dintre consuli [sic!]" (< gr. τὸν ἀπὸ ὑπάτων) – corect ar fi fost „Florus, ex-consul/fost consul"; greşite sunt şi traducerile „Ioan, cel [sic!] dintre consuli [sic!]" (p. 190; < gr. τὸν ἀπὸ ὑπάτων) şi „Eusebiu, cel [sic!] din rândul consulilor [sic!] (p. 246; < gr. ἀπὸ ὑπάτων), pentru care erau de preferat „Ioan, fost consul" şi „Eusebiu, fost consul"; „Asclepio-

dotos, cel [sic!] dintre eparhi [sic!]" (p. 194; < gr. ὁ ἀπὸ ἐπάρχων), deşi ar fi trebuit „Asclepiodotos, fost eparh"; „consulul Priskos, cel [sic!] dintre notarii împăratului [sic!]" (p. 201; < gr. Πρίσκος ὁ ὕπατος ἀπὸ νοταρίων τοῦ βασιλέως), adecvat fiind „consulul Priskos, fost notar al împăratului"; traduceri corecte la p. 194 („Hermoghene, care fusese consul" [< gr. ὁ ἀπὸ ὑπάτων], „Rufin, care fusese stratilat" [< gr. ὁ ἀπὸ στρατηλατῶν]), 243 („Eugenius, care fusese eparh" [< gr. ὁ ἀπὸ ἐπάρχων]), 245 („Ioan, fost consul" [< gr. ἀπὸ ὑπάτων]);

- p. 147: „bazinul (gr. κολυμβήθρᾳ) Sfântului Mucenic Varlaam", mai nimerit fiind „fântâna" sau „baptisteriul Sfântului Mucenic Varlaam"; e drept că pentru acest ultim termen se întâlneşte şi forma grecizată a lat. *baptisterium* – cf. p. 143: „în baptisteriu" < gr. ἐν τὸν βαπτιστερίῳ etc.

- pentru a traduce termenul grecesc στίβας ce desemna patul (lat. *lectus*) pe care se stătea în timpul ospeţelor, dl. Ţipău foloseşte termenul „laviţă", care este nepotrivit pentru realităţile antice, pentru că are o accepţiune populară (ţărănească) – p. 222: „l-a aşezat înainte de el pe laviţă (gr. τῆς στιβάδος)"; p. 224: „într-o casă dintr-o suburbie, în care erau din vechime trei lavițe (gr. στιβάδες)" (înţelegem că era o casă ce păstra încă un *triclinium*). Στίβας are corespondent în lat. *stibadium* (pl. *stibadia*), formă târzie pentru *lectus triclinaris*. Teofan foloseşte şi termenul ἀκούβιτα (o formă de neutru plural pe care o recunoaştem în latinescul *accubita*), tradus de dl. Ţipău tot prin „laviţă" – p. 240: „încă şi ospeţele cele [sic!] care se făceau după obicei în [sala] celor 19 lavițe (gr. εἰς τὰ ιθ΄ ἀκούβιτα)". Dicţionarele notează că *accubitum* este sinonim cu *stibadium*. Prin urmare, traducerea mai adecvată a lui ἀκούβιτα era „paturi". În schimb, în expresia „tribunalul celor 19 lavițe" (p. 385 [< gr. τριβουναλίῳ τῶν ιθ΄ ἀκουβίτων], 392, 425), pentru ἀκουβίτα poate că mai nimerit era cuvântul „divan".

În al doilea rând, observăm o anumită inconsecvenţă. Astfel, unii termeni au mai multe traduceri; faptul în sine nu e greşit, dar e de preferat unitatea. De exemplu, apare „mucenic" (cele mai numeroase ocurenţe), dar şi „martir" – ambele, cu derivatele corespunzătoare: „şi-au pus pe cap coroana mucenicească pentru Hristos" (p. 35; în original, τὸν ὑπὲρ Χριστόυ μαρτυρικὸν στέφανον ἀνεδήσαντο); „moaştele sfinţilor mucenici" (p. 37; în original, τὰ λείψανα τῶν ἁγίων μαρτύρων); „Sfinţii 40 de Mucenici" (p. 40; în original, τεσσαράνοντα μάρτυρας); p. 49: „Lucian, martirul de acolo" (< Λουκιανοῦ τοῦ ἐκεῖσε μάρτυρος ὁμώνυμον); p. 55: „Martyrionul din Ierusalim" (< ὁ τὸ Μαρτύριον ἐν Ἱερυσολύμοις), explicând la nota 50 că Martyrionul adăpostea „trupul unui martir"; acelaşi termen – Martyrion – şi la p. 67 („curtea Martyrionului" – gr. τὴν αὐλὴν τοῦ μαρτυρίον); p. 92: pe creştinii ucişi „i-a fericit ca martiri" (gr. ὡς μάρτυρας); p. 103: „martiri mulţi şi nenumăraţi" (gr. πολλοὶ μάρτυρες καὶ ἀναρίθμητοι); p. 107: „ale întâiului mucenic Ştefan" (gr. Στεφάνου τοῦ πρωτομάρτυρος), „moaşte ale mâinii drepte a întâiului mucenic Ştefan" (gr. λείψανον τῆς δεξιᾶς χειρὸς τοῦ πρωτομάρτυ-

ρος Στεφάνου), „un lăcaş slăvit Sfântului Întâi Mucenic” (gr. οἶκον ἔνδοξον τῷ ἁγίῳ πρωτομάρτυρι) (nu suna la fel de frumos „protomartir”?, termen folosit, de altfel, la p. 418 – „Ştefan, noul protomartir” [gr. Στέφανον τὸν νέον πρωτομάρρτυρα]); p. 116: „Sfânta Muceniţă Eufimia” (gr. ἡ ἁγία μάρτυς Εὐφημία), dar la p. 125 – „Martyrionul Sfintei Eufimia” (gr. τῷ μαρτυριῷ τῆς ἁγίας Εὐφημίας); p. 126: „biserica Sfântului Mucenic Lavrentie” (gr. τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου μάρτυρυς Λαυρεντίου); p. 133: „biserica Muceniţei Basse” (gr. ναοῦ Βάσσης τῆς μάρτυρος); p. 147: Sfântul Mucenic (gr. μάρτυρος) Varlaam; p. 154: „al Sfintei Întâi Muceniţe Tecla (gr. τῆς ἁγίας πρωτομάρτυρος Θέκλης)” (nu putea fi „al Sfintei Protomartire Tecla”?) etc.

Şi pentru că suntem la acest aspect, se impune, credem, următoarea observaţie: chiar şi într-o scriere de acest gen, care presupune asumarea unui limbaj mai arhaic, e nevoie de acurateţe. De exemplu, editorul, din motive lesne de înţeles, preferă pe „rob” în loc de „sclav”. Desigur, poţi spune că împăratul i-a adus pe barbarii înfrânţi „în cea mai de pe urmă robie (δουλείαν)” (p. 49), că Iulian „îi era rob” (gr. ἦς δοῦλος ἦν) marii iubiri de bani (p. 68), că Xenaias era „robul satanei” (gr. ὁ δοῦλος τοῦ Σατανᾶ) (p. 152) sau că patriarhul Gherman era „viteazul rob al lui Hristos” (p. 392), dar mult mai nimenit este să se folosească „sclav” în loc de „rob” în afirmaţii de genul: împăraţii Constantius şi Constans au hotărât ca iudeii să nu cumpere „robi” (< gr. δοῦλον), cel care ar fi încercat să taie împrejur vreun „rob” (< gr. δοῦλον) să fie pedepsit (p. 58), Xenaias „ca soartă [era] rob” (gr. δοῦλος) (p. 152), cezarul Tiberiu „a fost mai întâi rob” (p. 255), „mulţi robi” (gr. πολλοὶ δοῦλοι) s-au refugiat (p. 344), „l-au trimis pe un rob eliberat” (gr. ἀπόδουλον) (p. 407) etc., pentru că aici este vorba de statutul juridic al persoanelor; de altfel, editorul foloseşte termenul în cauză exact în acest sens – „i-a făcut pe sclavi /gr. δούλους/ să se revolte împotriva stăpânilor” (p. 407), „cei care au vândut sclavi de casă” (gr. σώματα οἰκετικά) (p. 464) (mai nimerit „sclavi privaţi” sau „sclavi domestici”).

Un alt exemplu de inconsecvenţă: „eres” – „erezie”: „eresul său” (p. 40; în original, τὴν ἑαυτοῦ αἵρεσιν), dar „erezia samaritenilor” (p. 61; în original, ἡ τῶν Σαμαρειτῶν… αἵρεσις) (atunci de ce nu „eresul samaritenilor”?), Constantius II a fost „furat de erezie (p. 64; în original, εἰς τὴς αἵρεσιν)”, „orice erezie” (p. 78; gr. πᾶσαν αἵρεσιν), „erezia mesalienilor” (p. 84; gr. ἡ τῶν Μεσσαλιανῶν αἵρεσις); „acestei erezii” (p. 85), „erezia cea [sic!] a lui Macedonie” (p. 89; gr. τῆς Μακεδονιοῦ αἱρέσεως), „molima ereziilor” (p. 90; gr. τῆς λώβης τῶν αἱρέσεων), „erezia monoteliţilor” (p. 324; gr. τὴν τῶν Μονοθελητῶν αἵρεσιν) etc.

În aceeaşi situaţie sunt „diată” şi „testament” (dl. Ţipău privilegiază primul termen): „scriind diate” (< γράψας δὲ διαθήκας), „diatele” (< διαθήκας) (p. 55), „diatele” (< τὰς διαθήκας) (p. 56) etc., dar la p. 101 – „testament”: Arcadius „l-a rânduit prin testament (διαθήκας) ca purtător de grijă /al fiului său Teodosie – n.n./ pe Isdigerdes, împăratul perşilor”, acesta din

urmă acceptând „testamentul lui Arcadius (τὴν ᾽Αρκαδίου διαθήκην)”; acelaşi termen („testament”) la p. 191. O situaţie similară în cazul „rezervor de apă” (p. 191 < κιστέρναν) – „cisterne” (p. 168 < κιστέρνας; p. 406 < κιστέρνας).

În sfârşit (ca să ne oprim aici cu exemplele), „eleni” şi „păgâni”. Uneori, cel dintâi are o conotaţie etno-lingvistică: p. 41: „elini” (< ῞Ελληνες); „fiind elini” (< ἑλληνίζοντες); p. 45: „înţelepţi de-ai elinilor” (< σοφῶν ῾Ελλήνων); „navele elinilor” (< στρατεύσαντας ῞Ελληνας); p. 46: „foarte multe scrieri, romane şi eline” (< ῾Ρωμαϊκὰ καὶ ῾Ελληνικὰ) etc. Dar cele mai multe incidenţe se referă la „păgâni”: p. 39 (< ῞Ελλησι); p. 60-61: „foarte mulţi dintre păgâni” (< τὸ πλῆθος τῶν ἐθνικῶν); p. 80: „Valens cel spurcat le-a permis păgânilor” (< gr. τοῖς ῞Ελλησιν); la p. 64, 68, 83, traduce, corect, termenii ἑλληνισμοῦ, ἑλληνισμὸν, respectiv ἑλληνίσαντος (< στρατοῦ ἑλληνίσαντος) prin „păgânism”, respectiv „păgânizat” („oaste păgânizată”); p. 79: „o prigoană mai mare decât cea păgână” (gr. ἑλληνικοῦ δὲ διωγμοῦ); însă la nota 64 de la p. 64 ἑλληνισμοῦ este echivalat cu „elenism”, despre care scrie că este obişnuit în literatura bizantină pentru a desemna religia păgână. De altfel, la p. 73, aflăm că Porfirie, deşi fusese creştin, „a trecut la elenism (gr. τὸν ἑλληνισμὸν)”; corect ar fi fost „a trecut la păgânism”. În context, în toate paginile despre Iulian, în loc de „elini” (p. 68, 69, 70, 73) şi termenii derivaţi („învăţăturile elineşti”) (p. 69 < ῾Ελληνικῶν μαθημάτων, 237 etc.), ar fi trebuit să folosească „păgâni” şi derivatele lui („învăţăturile păgâne”). De asemenea, în loc de „templul elinilor” (gr. ἱερον τῶν ῾Ελλήνων), „orgiile elinilor” (gr. τὰ δὲ ὄργια τῶν ῾Ελλήνων), „mulţimea elinilor” (gr. τὸ πλῆθος τῶν ῾Ελλήνων) şi „templele elinilor” (gr. τὰ ἱερὰ τῶν ῾Ελλήνων) (p. 92), era mai corect „templul păgânilor”, „orgiile păgânilor”, „mulţimea păgânilor” şi „templele păgânilor”, aşa cum o arată în mod clar contextul. De altfel, Teofan vorbeşte explicit despre păgânii (tradus de dl. Ţipău prin „elini”) din Alexandria, cărora Teodosie le-a făgăduit iertarea dacă se convertesc la creştinism (p. 92) (gr. τοῖς δὲ ῞Ελλησι συγχωρεῖν ἐπηγγείλατο, εἰ πρὸς Χριστιανισμὸν μετάθοιντο), despre păgânii (ὑπὸ τῶν ῾Ελλήνων) (redat tot prin „elini”) din Apameia, care l-au omorât pe episcopul Marcellus (p. 92), despre păgânii („elinii” la Ţipău) care se bucurau că Nilul nu mai urcă, întrucât se interziseseră jertfele aduse zeilor lor (p. 94) ş.a. Iată alte exemple ale folosirii inconsecvente a termenilor respectivi: p. 96: „sofiştii cei mai iscusiţi ai elinilor” (gr. τοῖς δεινοτάτοις τῶν ῾Ελλήνων σοφισταῖς); p. 100: eparhul Constantinopolului era „maniheu” şi „părtinitor faţă de păgâni (gr. ἑλληνοφρονῶν)”; p. 117: prefectul Oraşului, Cyrus, ar fi fost favorabil „păgânilor (gr. ἑλληνόφρονα)”; p. 134: chestorul Isokasios a fost pârât împăratului „ca [fiind] păgân (gr. ὡς ῞Ελλην)”; p. 408: ereticii epicurieni, numiţi şi *automatistai*, au primit „lipsa de evlavie de la elinii care locuiau in Charran”, la nota 707 dl. Ţipău precizând: „aici cu sensul de «păgâni»”. În sfârşit, nu putem decât să regretăm prezenţa unei expresii vetuste şi aproa-

pe neinteligibile ca „templele idoleşti” (p. 45; în original e: τοὺς δὲ τῶν εἰδώλων εἰδωλικοὺς ναοὺς); era preferabilă expresia „templele idolatre”. În schimb, „preoţii idolilor” (p. 38 < τοὺς ἱερεῖς τῶν εἰδώλων), „templele idolilor” (p. 39 < τοὺς εἰδώλων ναοὺς), „idolii strămoşeşti” (p. 39 < τὰ πατρῷα εἴδωλα) sunt întrutotul acceptabile.

Inconsecventă este şi transcrierea numelor proprii apropiate ca formă sau ca tip: Ahile – p. 30 (< ’Αχιλλεως), 31 (< ’Αχιλλεὺς), dar şi Achillas – episcopul Alexandriei (p. 36, 481; în original, ’Αχιλλᾶ ’Αλεξανδρείας ἐπισκόπου); de ce nu Ahilas?; Biton (p. 43 < Βίτων) (nu e Viton?), dar Vichentie (p. 43 < Βικέντιος) (nu suna mai bine Vicentius?); Titos (p. 70), dar şi Titus (p. 128, 211, 212); Sabbatios (p. 84, 355, 497), dar şi Sabbatius (p. 197), „Sotirios al Cezareei” (p. 170 < Σωτήριχος δέ ὁ Κισαρείας), dar şi „Soterichos al Cezareei” (p. 175 < Σωτήριχον τὸν Κισαρείας), Proclos (p. 108, 113, 114, 117, 118, 183, 497), dar şi Proklos (p. 180); Salustius (p. 102), Paladie (p. 154), Caliopie (p. 165, 179, 186) etc. – cu un *l*, dar Kallistos (p. 105), Attila (p. 122, 123), Appion (p. 164, 165, 182), Marcellus (p. 245, 246), Sisinnakios (p. 398), Sisinnios (p. 384, 402, 403, 452 etc.) etc.; Pelaghia (p. 112), dar Pelagius (p. 90, 153, 154, 239, 241, 418, 496) (de ce nu ar fi putut rămâne Pelagia, precum Placidia – p. 78, 97, 98, 104, 106, 112, 114, 115, 129, 496); Pomprepion (p. 147) – Pomprepios (p. 148, 149) ş.a. Aceeaşi situaţie în cazul toponimelor: pe unele, deşi apar în original cu dublă consoană, le-a scris cu o singură consoană, iar pe altele le-a păstrat în forma latinizată sau grecizată, deşi în traducere predomină grafiile româneşti: Britania (Britanii) (mai corect era Bretania [Bretanii]) – p. 31 (< Βρεττανίαν), 34 (< Βρεττανίαις), 35 (< Βρεττανίᾳ), 55 (Βρεττανίαις), 114 (Βρεττανίαν); Galia – p. 35 (< Γαλλίαις), 54, 56, dar Gallus (nume de persoană) (p. 57, 63); Kallinikos, Karras (p. 32), Kallipolis (p. 123), Mediolanum (p. 62, 82, 93, 95), Lugdunum (p. 66); Moesia, dar termenul grecesc conduce spre transliterarea Mysia (de ex.: p. 77 – τῆς Μυσίας, 86 – Μυσίαν, 225 – τῆς Μυσίας, 227 – τῆς Μυσίας, 241 – Μυσίας, 262, 280 etc.), aşa cum, de altfel, recunoaşte şi editorul (cf. p. 241, nota 387: „Moesia apare peste tot în *Cronografie* ca Μυσία”; este drept, forma Moesia este preferată şi în alte traduceri româneşti din izvoare greceşti, inclusiv în *FHDR*); „Beroia din Siria” (p. 43 < gr. Βερροίας τῆς Συρίσς) – „Beroia din Tracia” (p. 62 < gr. τὴν Βερροίαν τῆς Θρᾴκης, 473 < gr. Βεροίν), dar „Acachie al Veriei” (p. 95: < gr. ’Ακάκιος ὁ Βεροίς); Panonia (p. 83, 87, 347) – Pannonia (p. 115); Hispania (p. 114 < Σπανίαν, 115 < Σπανίαν etc.) – „Spania cea [sic!] din Europa” (p. 408 < τῆς Εὐρώπης Σπανικήν); Capadocia (p. 81, 120 < Καππαδοκίαν, 375, 453); Plakentia (p. 129), când suna aşa de frumos Placentia; Evhaita (p. 144) – Euchaita (p. 149, 158, 172, 173, 178, 467) etc.

Rămânând la capitolul nume proprii, remarcăm şi modificarea nejustificată a unora dintre ele. Astfel, la p. 72, nota 77, editorul scrie că „numele lui Iovianus apare peste tot în text ca ’Ιουβιανὸς”, dar această observa-

ţie nu se adevereşte, numele suveranului fiind redat ’Ιοβιανὸς; forma indicată de Mihai Ţipău se întâlneşte în cazul senatorului Iovianus (p. 102). În textul grec apare grafia Eulfila (Εὐλφίλα), care trebuia păstrată în transliterare, dar editorul a folosit „Ulfila” (p. 85); aceeaşi situaţie la p. 86: „Isaac”, dar în textul grec e ’Ισαάκιος, sau la p. 173: „Vitalianus, fiul lui Patrikios”, dar în original e Βιταλιανὸν, τὸν υἱὸν Πατρικιὸλου (Πατρικιόλος apare în mai multe izvoare greceşti) – deci, corect era „Vitalianus, fiul lui Patrikiolus”. La p. 132 n-ar trebui să fie „*praipositos*-ul Gratianus”, ci „*praipositos*-ul Gratisimos”, conform originalului (Γρατίσιμος πραιπόσιτος) (vezi şi *PLRE*, II, p. 519, *Gratissimus*). La p. 204, apare Kaukana, dar în textul grec e Καύχανα – deci, transliterat, Kauchana sau Kauhana etc.

Inconsecvenţe apar şi în cazul unor etnonime: „indienii cei mai de dinăuntru” (p. 46 < ’Ινδὸι οἱ ἐνδότεροι, 245), dar şi „inzi” (p. 159, 231, 235, 251, 326 etc.); „iviri(i)” (p. 45 [< ’Ιβηρες], 307), „împăratul ivirilor” (p. 45 [< βασιλέως τῶν ’Ιβήρων], 225 [< ὁ τῶν ’Ιβήρων βασιλεὺς]), „căpetenia ivirilor” (p. 314 < ὁ ἄρχων τῶν ’Ιβήρων), „porţile ivirilor” (p. 346 < τῶν ’Ιβηρίων πυλῶν), „Iviria” (p. 352 [< ’Ιβηρίαν], 377, 417 [< ’Ιβηρίαν]), dar şi „iber” (p. 87: Teodosie era „de neam iber apusean” [< Ἴβηρε Ἑσπέριον]); „iudeu(i)” (*passim*) – „evreu(i)” (*passim*); „Homerites”, „Axumites” (p. 231) – „homeriţi”, „axumiţi” (p. 231, 232, 251) etc.

Vorbind tot despre etnonime, „saracen(i)” era mai corect decât „saracin(i)” (*passim*). De asemenea, credem că era de preferat ca, aşa cum a păstrat grafia „sklavin(i)” (p. 260, 272, 273, 274, 276, 278, 348 [< gr. Σκλαβινῶν], 437 etc.) şi „Sklavinie(i)” (p. 337, 353 [< gr. Σκλαβινίας]), să o conserve şi pe cea de „sklav”, pentru că aşa scrie autorul, nu să folosească „slav” – de ex., la p. 241 (< gr. Σκλάβοι), 311, 354 (gr. < Σκλάβων), 362, 421 (< gr. Σκλάβων) etc. Forma „gotogreci” (p. 372, 373: în original, Γοτθουγραίκους, Γοτθουγραίκων) e greşită, corect fiind „goto-greci”. În sfârşit, apreciem menţinerea grafiei „sauromaţi” (p. 83 < Σαυρομάται), aşa cum apare în textul grec, la alţi traducători ai scrierilor bisericeşti folosindu-se forma „sarmaţi”.

Terminologia religioasă prezintă, şi ea, grafii şi forme neuniforme:
- „deofiinţă” apare în mai multe locuri (p. 44, 49, 62 [<τοῦ ὁμοουσίου], 54 [„Cel deofiinţă” < περὶ τοῦ ὁμοουσίου]), dar uneori pe aceeaşi pagină se foloseşte transliterarea *homousios* (p. 63 [„termenul *homousios*” – în original, τοῦ ὁμοουσίου φωνὴν], 64, 65, 75, 76, 78, 89, 90 etc.) sau grafia „de o fiinţă” – „împreună-lucrarea Sfintei şi Celei de o fiinţă Treimi” (p. 43) (gr. συνεργείᾳ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου πρὸς τὸ παρόν), „cinstita Treime Cea de o fiinţă” (p. 82), „Îl slăveau pe Cel de o fiinţă” (p. 84) (gr. τὸ ὁμοούσιον). Iată şi „deofiinţimea”: „Constantius, deşi mai întâi a acceptat «deofiinţimea»” (p. 57: < Κωνσταντίος δὲ πρότερον δεχόμενος τὸ ὁμοούσιον), termen care mai apare şi la p. 58 şi care traduce tot pe τὸ ὁμοούσιον;

- ἑτερούσιος este tradus în nota 89 de la p. 77 prin „de altă fiinţă”, dar în textul propriu-zis al traducerii se utilizează *heterusios* (p. 77);
- p. 133: „theo-paschiţi” în text, dar „theopaschiţi” la p. 226 şi în nota 183;
- „în Biserica sobornicească” (< ἐν τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ) la p. 54 (vezi şi p. 442), dar „Bisericii celei [sic!] sobornicești” (< τῇ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ) la p. 75 şi 333;
- compusul „dreaptă-credinţă” e redat constant sub forma greşită „dreapta credinţă”: p. 52 – „apărător al dreptei credinţe”; p. 79 – „adeverirea dreptei credinţe”; p. 118: „dreptei credinţe”; p. 391 – „s-a înfuriat împotriva dreptei credinţe” etc.; la fel, apar „dreptcredincios” (p. 249) în loc de „drept-credincios”, „rău cugetător” (p. 348) pentru „rău-cugetător”; forme corecte: „rea-voinţă” (p. 473), „rău-sfătuitor” (p. 475).

Tendinţa arhaizantă a traducerii a mers până acolo, încât, de multe ori, au fost introduse elemente parazitare, nejustificate de textul grecesc: „Eusebiu cel [sic!] al lui Pamphilos” (p. 49; gr. Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου), deşi pe aceeaşi pagină se găseşte de două ori forma „Eusebiu al lui Pamphilos” (vezi şi p. 53), care traduce exact aceeaşi expresie grecească (cu siguranţă dl. Ţipău ştie că putea traduce şi „Eusebiu, fiul lui Pamphilos”); „elinii cei [sic!] din Răsărit” (p. 68; gr. τὴν ἀνατολὴν Ἕλληνες) (de ce nu „elinii din Răsărit”?); „Bisericii celei [sic!] sobornicești” (p. 75) şi „Biserica cea [sic!] sobornicească (p. 323), dar de ce nu „Bisericii sobornicești”? şi „Biserica sobornicească”, aşa cum apare la p. 54 sau 442; „Biserica cea [sic!] apostolică” (p. 80; gr. τῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας); „barbarii cei [sic!] din Tracia” (p. 87; gr. τοὺς ἐν Θρᾴκῃ βαρβάρους); episcopii cei [sic!] din exil” (p. 87; gr. τοὺς ἐν ἐξορίᾳ ἐπισκόπους); „adeverirea dogmelor celor [sic!] de la Niceea” (p. 89); „erezia cea [sic!] a lui Macedonie” (p. 89; gr. ἐκ τῆς Μακεδονίου αἱρέσεως); „copistul cel [sic!] dintre grămătici” (p. 92; gr. ὁ ἀπὸ γραμματικῶν ἀντιγραφεὺς ὤν) (vezi *supra*); „templul elinilor cel [sic!] din Alexandria” (p. 90); „credincioşii cei [sic!] dintre elini” (p. 92); „întâmplările cele [sic!] în legătură cu eunucul Eutropios” (p. 99); „Libia cea [sic!] de Apus” (p. 114; gr. την ἑσπέριον Λιβύην), dar de ce nu „Libia de Apus”, cum apare pe *aceeaşi* pagină, sau „Libia Apuseană”, precum „Imperiul Apusean” (< gr. τῆς ἑσπερίου βασιλείας) sau „Oceanul Apusean” (< gr. ἀπὸ τοῦ ἑσπερίου Ὠκκεανοῦ) de la p. 115? „tronul cel [sic!] din biserică” (p. 153); „Pelagius, cel [sic!] dintre silenţiari”; „Ioan cel [sic!] al lui Constantin” (p. 154; gr. Ἰωάννης ὁ Κωνσταντίου), dar de ce nu „Ioan al lui Constantin”, precum „Constantin al lui Florentie” de la p. 227 (< gr. ὁ Κωνσταντῖνος ὁ Φλωρεντίου)? „temniţa cea [sic!] din Moesia [sic!]” (p. 177); „Ioan, cel [sic!] dintre consuli [sic!]” (p. 190); „hotarul cel [sic!] de dinăuntru” (p. 192); „mânăstirea cea [sic!] din Apameia” (p. 237); „statuia împăratului Arcadius cea [sic!] de pe arcul din Tauros” (p. 240), „Asclepiodotos, cel [sic!] dintre eparhi” (p. 194); „templul cel [sic!] din Mecca” (p. 354; < gr. τὸν τοῦ Μακκᾶ ναόν); „Spania cea [sic!]

din Europa" (p. 408); „Niketas, eunucul cel [sic!] dintre slavi [sic!]" (p. 421; gr. Νικήτας ὁ ἀπὸ Σκλάβων) etc.

Iată şi două nefericite şi greşite exprimări: „Iovianus... a mers în procesiune ca şi [sic!] consul" (p. 75); „Valentinianus Augustus l-a proclamat augustus pe fiul său, Gratianus, părtaş al împărăţiei, precum [sic!] şi consul" (p. 76).

Înţelege cineva fragmentul subliniat de noi din fraza următoare? „Pe soldaţii pe care i-au atacat i-au măcelărit fără cruţare şi, intrând în case, jefuiau averile şi au dat foc intrării palatului ce era acoperită cu bronz şi porticului al acelor *protiktores* şi *al nouălea al Augusteonului*" (p. 199).

Este neplăcut să constaţi că, în *Studiul introductiv*, editorul nu şi-a stilizat textul, întâlnindu-se repetiţii supărătoare de cuvinte: „despre statuia Eudoxiei se menţionează *faptul* că era din argint, *fapt* care ar explica în parte dispariţia multor monumente, având în vedere *faptul* că argintul şi bronzul atrăgeau..." (p. 23, subl. n.); „Am căutat, pe cât posibil, să *evităm* «traducerea» în limba română a numelor proprii şi, de asemenea, am *evitat* să oferim forme româneşti pentru orice nume, indiferent de frecvenţa sa în limba română actuală. Am *evitat*, în special..." (p. 25, subl. n.).

Cât priveşte elementele de tehnică a redactării ştiinţifice, în afara celor amintite mai sus, se remarcă interesul constant al îngrijitorului ediţiei pentru localizarea şi redarea numelui contemporan al unor aşezări şi regiuni (vezi, de ex., p. 30 [nota 6], 62 [nota 62], 77 [nota 90], 115 [nota 151], 285 [nota 470], 324 [nota 541], 325 [nota 545], 346 [nota 589], 347 [nota 590], 399 [nota 685], 400 [nota 686], 402 [nota 690], 405 [nota 698] ş.a.) şi pentru indicarea numelui corect şi a poziţiei teritoriale a unor populaţii şi triburi barbare (ca la p. 163 [nota 238], 231 [nota 364], 393 [nota 673], 404 [nota 696] ş.a.). În acelaşi sens trebuia procedat şi cu diferitele porecle date unor personaje (vezi p. 25: „am evitat, în special, «traducerea»... supranumelor..., oferind în notă sensul acestora, *acolo unde a fost cazul*" – subl.n.; de ce „acolo unde a fost cazul", iar nu peste tot?), precum „Anastasie Dorachitianos [sic!] Dikoros" (p. 155: gr. Ἀναστασίου τοῦ Διῤῥαχιτιάνου τοῦ Δικόῥου) (vezi, totuşi, de exemplu, p. 401, nota 689: Izid Leipsos – „adică «cel Lipsit»"). Editorul nu cunoaştere regulile unei citări corecte dintr-un izvor antic: el face trimiteri la paginile ediţiilor, în loc să menţioneze cartea, capitolul, paragraful din scrierile respective, urmate, eventual, de pagina din ediţie. Este regretabil şi faptul că, la numeroasele trimiteri la diferite surse făcute de Teofan, cu excepţia lui Eusebiu de Caesarea şi Teodoret de Cyr, nu sunt indicate în note ediţiile româneşti, unele apărute chiar în colecţia *PSB* (vezi, de ex., p. 73 [nota 80], 75 [nota 85], 93 [nota 116], 100 [nota 130]). De asemenea, la nici o referinţă din *The Oxford Dictionary of Byzantium* sau din *Enciclopedia arheologiei româneşti* nu apare numele semnatarilor vocilor citate – vezi p. 51 [nota 44], 55 [nota 50], 72 [nota 76], 77 [nota 90], 94 [nota 118], 102 [nota 132], 105 [nota 136], 109 [nota 141], 116 [nota 153],

118 [nota 156], 124 [nota 167], 128 [nota 170], 132 [nota 182], 133 [nota 183], 135 [notele 188 şi 190], 143 [nota 202], 146 [nota 208], 149 [nota 211], 150 [nota 212], 153 [notele 216-217], 156 [nota 220], 161 [nota 232], 172 [nota 251] etc.

În unele explicaţii, editorul e dubitativ, chiar în privinţa unor probleme clarificate de mult de istoriografie, sau nu oferă cea mai pertinentă sau completă opinie – dovezi ale fragilităţii cunoştinţelor sale de istorie; câteva exemple:

- p. 34, nota 13: comentând informaţia eronată a lui Teofan conform căreia Herculius, „prin viclenie, a căutat să îl ucidă pe ginerele său, Constantius", scrie: „*Probabil* Constantin, care se căsătorise cu Fausta, fiica lui Maximian Herculius" (subl. n.); *neîndoielnic* e vorba de Constantin;
- p. 38, nota 20: referindu-se la numele „Maximian Galerius" din text, arată că „este vorba, *probabil*, despre Maximinus Daia" (subl. n.); *e cert* vorba despre acesta din urmă, pentru că: informaţia cronicarului e eronată, Maximinus Daia neavând ca „tată" pe Maximian Galerius, cum scrie Teofan (vezi şi p. 34: Maximian Galerius l-a pus cezar „pe propriul fiu, Maximinus, în Răsărit", informaţia ce ar fi trebuit corectată de editor), ci fiind nepotul de soră al acestuia; contextul indică clar pe Daia;
- p. 38, nota 21: amintind, după Teofan, intenţia lui Constantin de a-l prinde viu pe „Galerius Maximian", notează că „*probabil* şi în acest caz este vorba de Maximinus Daia" (subl. n.), dar *e sigur* vorba de cel din urmă, întrucât, pe de o parte, la acea dată – 5807 [314/315] (cf. ediţiei Mango-Scott) – Galerius era mort (din 311) iar Maximinus Daia purta şi numele Galerius (Galerius Valerius Maximinus) etc.;
- p. 39, nota 22: preluând explicaţia din ediţia Mango-Scott, notează că, în text, Teofan s-ar fi referit, „*probabil*", „la edictul de la Mediolanum din *13 iunie 313*" (subl. n.) (Constantin „i-a cerut tratate ca să nu facă niciun rău împotriva creştinilor" – p. 38-39). Dacă ar fi explicitat „datarea" cronografului („12.14.16.2.10.2"), din care cititorul neavizat nu înţelege nimic, ar fi constatat că anul respectiv – 5809 [309] în ediţia Carol de Boor, 5809 [315/316] în ediţia Mango-Scott – nu se potriveşte cu cel al aşa-zisului edict de la Mediolanum. Dar şi indicaţia „13 iunie 313" e eronată, actul lui Constantin şi Licinius de recunoaştere a libertăţii creştinilor având loc, cel mai probabil, în februarie 313; din 13 iunie 313, datează rescriptul/edictul/decretul trimis de Licinius guvernatorului Bithyniei (*litteras ad praesidem datas* la Lact., *Mort.*, XLVIII, 1), care făcea cunoscute hotărârile de la Mediolanum;
- p. 163, nota 237: scriind despre ce însemna consul *ordinarius*, menţionează că acesta „era o persoană care deţinuse efectiv consulatul şi nu avusese doar rangul onorific de consul"; consulul *ordinarius* dădea numele anului;
- dintre sursele anterioare privitoare la unele evenimente amintite de Teofon, editorul nu aminteşte în note decât scrierile lui Eusebiu, deşi ele apar şi în *De mortibus persecutorum*, de exemplu: edictul lui Galerius (p. 36, nota

16), viziunea creştină a lui Constantin (p. 37, nota 18), bătălia de la *Pons Milvius* (p. 37, nota 19), aşa-zisul edict de la Milano (p. 39, nota 23) ş.a.

Indicii (p. 481-502), realizaţi de Adrian Băiculescu şi Florin Filimon, cum rezultă de la *Cuprins*, deşi acest lucru ar fi trebuit să figureze pe pagina de titlu şi la *Nota asupra ediţiei*, se reduc doar la numele de persoane, lipsind etnonimele, toponimele, hidronimele (probabil s-a avut în vederea aceeaşi grijă de a nu creşte numărul de pagini). O verificare amănunţită a antroponimelor inventariate prin raportare la textul *Cronografiei* arată că autorii au procedat selectiv, după criterii numai de ei ştiute, zeci de nume nefiind incluse în *Indice* (la un moment dat, am crezut că măcar episcopii diferitelor aşezări au fost inventariaţi în totalitate, dar nici acest lucru nu se verifică); nimic nu justifică o asemenea neglijenţă. Iată o listă *doar* a antroponimelor absente *până* la domnia lui Iustinian (p. 248, aproximativ jumătate din volum) (respectăm grafia şi terminologia editorului):

Abandanes, secretarul împăratului Chosroes – p. 229; Abdaas, episcopul cetăţii împărăteşti din Persia – p. 103; Abibos, fiul lui Gamaliel – p. 107; Ablabios, melod – p. 245, 246; Acachie, stratilat – p. 179; Acachie, căpetenia armenilor – p. 223; Acholios – p. 167; Adelphios, eretic mesalian – p. 85; Adulios, bărbat armean – p. 229; Aeithalas, preot, martir – p. 47; Aelianus, uzurpator – p. 31; Aetios, *patrikios*, general – p. 114, 115, 125, 127; Afraate, p. 84; Aghelon, general – p. 77; Ahile, uzurpator – p. 30, 31; Aiax – p. 45; Aitherios, curator – p. 243, 245, 246; Akepsimas, episcop, martir – p. 47; Akum Hunul, stratilatul Illyricumului – p. 227; Alexandru, episcopul Diospolisului din Tracia – p. 191; Alexandru, comite – p. 194; Alphias – p. 203; Alypios din Constantina – p. 162, 164, 166; Amalaphrida, sora lui Teodoric, soţia lui Trasamundos – p. 201, 202; Amalasuntha, soţia lui Teodoric – p. 204; Amandos, uzurpator – p. 31; Amantios, *praepositos* – p. 180, 181; Amantios, stratilat – p. 238; Amatas, fratele lui Gelimer – p. 205, 206; Ambros, fiul lui Alamundaros – p. 248; Amergus Ahile / Amer, general vandal – p. 202; Anastasia, fiica lui Valens – p. 78; Anastasie, preot antiohian – p. 109; Anastasie, duce al Palestinei – p. 175; Anatolios – p. 96; Anatolios, generalul Răsăritului – p. 108; Andrei, cubicular – p. 181; Andrei, episcop – p. 121; Andrei, episcop de Teodosiopolis – p. 152; Andrei, saltimbanc – p. 233; Andrei, logothet, eparh al oraşului – p. 247; Ansila, general – p. 121; Antalas – p. 219, 221-223, 225; Antim, episcop de Nicomidia, martir – p. 35; Antim, autor al troparelor – p. 143; Antioh Persanul – p. 101, 103; Antin, exarh al mănăstirilor – p. 239; Antioh, *praipositos*, *patrikios*, *bagylos*, preot – p. 116; Antonia, soţia lui Belisarios – p. 203; Apolinarie – p. 211; Appion Egipteanul – p. 164, 165, 182; Arcadia, sora împăratului Teodosie II – p. 102; Arcadius, eparh – p. 153; Archelaos – p. 205; Areadne, fiica împăratului Zenon – p. 131, 138-140, 143-146, 148, 154, 172, 176, 178; Areobindos, general – p. 121, 122, 163; Arethas al Thalabanei – p. 159, 162; Arethas, *patrikios* – p. 248; Argabastes – p. 92, 94; Argagisklos, general – p. 122; Arintheos, ge-

neral – p. 121; Armatios, general al Traciei – p. 143, 144; Armenarichos, fiul lui Aspar – p. 137; Artabanes Arsakidul, strateg al Libiei – p. 220, 222-224; Artaserios / Artaseras, lăncier – p. 223, 224; Asclepiodotos, eparh – p. 31; Asclepiodotos, fost eparh – p. 194; Askel, regele emihionilor – p. 247; Aspar, general – p. 105, 115, 117, 122-124, 131, 135-137, 145, 163; Aspebedes, sora împăratului persan Kabades – p. 183; Aspetios, general persan – p. 166; Asterios, *patrikios* – p. 188; Asuades, căpetenie tribală – p. 164; Atanasie, preot din Alexandria – p. 118; Atanasie, diacon – p. 127; Atanasie, însoţitor al lui Areobindos – p. 220, 222, 224; Athenodoros, senator – p. 156-158; Auxentios, episcop de Mediolanum – p. 82;
Badicharimos, fiul lui Arethas – p. 161, 162; Badurios, general – p. 190; Bakchos, fratele lui Solomon, preot – p. 218, 219, 241; Balach, conducător hun saber – p. 189; Balas, conducător massaget – p. 202; Baradatos, monah – p. 131; Barbas – p. 169; Barses, episcop de Edesa; Basianos, monah – p. 134; Basiliskos, fiul lui Armatios, cezar – p. 143, 144 Basse, martiră – p. 133; Baudarios – stratilat al Sciţiei – p. 227; Biton, legat papal – p. 43; Bitos, vânzător de argint – p. 246; Boazanes, episcop din Persia – p. 185; Bonosos, general – p. 165; Bretanion, împărat – p. 66; Brison, eunuc – p. 100; Burkos, omul de încredere al Eudokiei cea mică – p. 138; Buzes, strategul Răsăritului – p. 229;
Caliopie, general – p. 165; Caliopie, *augustalios* – p. 179; Caliopie, fiul lui Irineu – p. 186; Carosa, fiica lui Valens – p. 78; Charmosinos, *augustalios* – p. 116; Chesarie – p. 130; Chesarie, curator – p. 244; Chiril, stratilatul Traciei – p. 177, 202, 211; Chrysaorios, diacon – p. 160; Constantin, senator, conducător al tagmelor de iliri – p. 162; Constantin, episcop de Seleucia – p. 168; Constantin al lui Florentie, stratilat al Moesiei – p. 227; Constantius, comite – p. 98; Crassus, uzurpator – p. 31; Cyrus, episcop de Hierapolis – p. 152; Cyrus, prefect al oraşului şi al pretorienilor, episcop de Smyrna – p. 117; Cyrus, fiul lui Bakchos – p. 218, 219;
Dadoes, eretic mesalian – p. 85; Dalmatios, monah, episcop de Cyzic – p. 108; Dalmatios, tribun – p. 190; Dagalaiphos – p. 163, 169; Demetianos, prefectul Apusului [sic!] – p. 63; Demostene, bucătar – p. 85; Dikentios, cezar – p. 66; Diogenes, comite – p. 156; Diogenes, lăncierul lui Belisarios – p. 208, 229; Diogenianos, stratilat al Răsăritului – p. 182; Domnikos – p. 215, 216; Dorotei, monah – p. 170; Dorotei, strateg – p. 203;
Edernas, general – p. 241; Edesios – p. 46; Elesbaas, împăratul perşilor – p. 186; Eleusinios, episcop de Sasima – p. 167; Ennodios, episcop – p. 177; Epagathos – p. 198; Euagees – p. 202; Eugenius, general – p. 159; Eugenius, fost eparh – p. 243; Eunomie, episcop arian de Samosata – p. 80, 81; Eusebiu, eunuc – p. 62, 68; Eusebiu, episcop de Samosata – p. 152; Eusebiu, *magistros* – p. 157; Eusebiu, fost consul, comite al federaţilor – p. 246; Eustatie, preot – p. 55; Eustatie Armeanul, episcop – p. 78; Eutropios, eu-

nuc – p. 99; Eutropios, tribun – p. 170; Eutychianos, *diaitarios* – p. 160; Evloghie, episcop de Edesa – p. 90;
Felix, diacon, papă – p. 62; Felix, comite – p. 71; Festus, senator – p. 160, 161; Filip, eparh – p. 64; Filip, preot – p. 108; Filumen – p. 52-53; Florus, consul – p. 136; Frumentie – p. 46;
Gabalas – p. 159; Galates, fiul lui Valens – p. 85; Galla, fiica lui Valentinianus I şi a Iustinei – p. 78; Geezon, vandal – p. 201; Genzon, *option* – p. 217; Ghenadie Phikopteros – p. 169; Gheorghe, curator – p. 243, 245; Gherman, general – p. 121; Gherontie, eparhul oraşului – p. 243; Glonazes, arhimag – p. 185; Glones, general – p. 163, 164; Glones, conducător hun saber – p. 189, 190; Goddas gotul, uzurpator – p. 203; Godilos [sic!] / Godilas – p. 190, 227; Godisthea, fiica lui Ardaburios – p. 163; Gomaris, general – p. 77; Gontharis, lăncier – p. 216; Gontharis, conducătorul trupelor din Numidia – p. 220-224; Gordas, rege hun – p. 190; Grata, fiica lui Valentinianus I şi a Iustinei – p. 78; Gratianus, *praipositos* – p. 132; Grigorie, episcopul armenilor – p. 46; Grigorie, nepotul lui Gontharis – p. 223, 224;
Helion, *patrikios* – p. 106, 108; Hrisafie Tzumas, eunuc – p. 117-120, 122, 123; Heraclianus, uzurpator – p. 102; Heraclie, eunuc – p. 127; Heraclie din Edesa – p. 136; Hermoghene, stratilat – p. 64; Hermoghene Scitul, *magistros* – p. 192-194; Himerios, comandantul trupelor din Byzakion – p. 219, 220;
Iacob, făcător de minuni – p. 131; Iaudas, căpetenie maurusă – p. 216-218, 220; Ibas, episcop – p. 121, 171; Ildiger – p. 215; Ilie, eparh, *patrikios* – p. 200; Illos, general, *magistros* – p. 140, 143, 146-151, 154, 156, 191; Indazaros, episcop maniheu – p. 185; Inobindos, general – p. 121; Ioan, episcop de Kyrestai – p. 121; Ioan, diacon – p. 122; Ioan, episcop de Apameia – p. 133; Ioan al lui Constantin – p. 154; Ioan Scitul, general – p. 148, 150, 154, 156, 158, 190; Ioan Kyrtos – p. 156-158; Ioan, *patrikios* – p. 157; Ioan, alchimist – p. 167; Ioan [sic!], episcop de Karia, apoi de Halicarnas – p. 171, 181; Ioan, arhidiacon – p. 175; Ioan, fiul lui Rufin *patrikios* – p. 190, 202; Ioan Armeanul – p. 203, 205-210, 220; Ioan – p. 211; Ioan, străjer – p. 211; Ioan al lui Sisinnios/Sisinniolos/Konstantiolos – p. 216, 219, 220; Ioan Arsakidul – p. 220; Ioan tiranul – p. 221, 223, 224; Ioan, fratele lui Pappos, strateg al Libiei – p. 225; Ioan din Edesa – p. 230; Ioan, episcopul axumiților – p. 232; Ioan Kokkorobios, eparh – p. 235; Ioan – p. 238; Ioan, fost consul – p. 245; Ioan, logothet – p. 246; Ioan, conducător al Africii – p. 246; Iordanes, fiul lui Ioan uzurpatorul – p. 123; Iovianus, uzurpator – p. 102; Irineu, tatăl lui Caliopie – p. 186; Irineu, stratilat – p. 189; Isaac, monah – p. 86; Isaac, vânzătorul de argint – p. 246; Isaia, episcopul Rodosului – p. 191; Ischyras, preot – p. 53; Isihie, preot – p. 104, 112; Isokasios, chestor – p. 134, 135; Iulian, comite – p. 71; Iulian, episcop de Mopsuestia – p. 152; Iulian, uzurpator – p. 192; Iulian, episcop de Halicarnas – p. 226, 230; Iulian Sabas, ascet – p. 84; Iuliana – p. 174; Iulius din Sidima – p. 124, 125; Iusta, fiica lui Va-

lentinianus I şi a Iustinei – p. 78; Iustin, stratilat al Moesiei – p. 227; Iustos, nepotul împăratului Iustinian – p. 228, 229;
Kalapodios, eunuc – p. 172; Kalopodios, cubicular, *praipositus* – p. 241; Kallistos, *augustalios* – p. 105; Kalokairos, uzurpator – p. 51; Kalonymos Alexandrinul, navarh – p. 203, 205, 207; Karinos, comite – p. 188; Karterios, egumen – p. 96; Kekropios, episcop de Nicomidia – p. 67; Kelar, *magistros* – p. 165, 171, 172; Kerykos, stratilat – p. 189; Kibamundos, nepotul lui Gelimer – p. 205, 206; Klearchos, fratele împăratului Anastasie – p. 154; Kometo, sora Teodorei Augusta – p. 189; Konon, episcop de Apameia – p. 156, 157; Konstantiolos – p. 199; Kottais – p. 154; Kutzinas, conducător numid – p. 220, 221, 223, 225; Kutzinas, exarh al mauritanilor – p. 246;
Lavrentie, trădător din Cartagina – p. 208; Leontia, sora Veriei – p. 145, 146; Leontie, filosof – p. 104; Leontie, *patrikios*, împărat – p. 137, 148-151, 154, 156; Leontie, căpetenie – p. 216, 217; Licinianus, fiul lui Licinius – p. 42; Lilianos, prefect al pretorienilor – p. 148; Longinos, fratele lui Zenon – p. 148, 154, 155; Longinos, *magistros* – p. 154-158; Longinos Selinuntios – p. 157, 158; Lucian, martir – p. 49; Lucius, episcop arian de Samosata – p. 81; Lupikia Eufimia Augusta – p. 181;
Macedonie, fost *rhepherendarios* – p. 194; Magna, cumnata lui Anastasie – p. 170; Magnentius, uzurpator – p. 65, 66; Magnos, chestor – p. 63; Magnos, casier – p. 81; Manos, episcop de Himeria – p. 152; Marcellus – p. 203; Marcellus, stratilat, nepotul lui Iustinian – p. 245; Marcellus, vânzătorul de argint – p. 245, 246; Marcian, iconom – p. 132; Marcian, stratilat – p. 247; Marcu, cezar – p. 140; Margarito – p. 112; Marina, sora împăratului Teodosie II – p. 102; Marinos, comitele excubiților – p. 244; Maris, episcop – p. 44; Maris din Dolihe – p. 88; Marsos Isaurul – p. 136, 147; Martinos, cezar – p. 42; Martinos – p. 203, 214; Maruthas, episcopul Mesopotamiei – p. 101, 103, 106; Matrona, monahie – p. 160; Maurianos, comite – p. 153; Menedemos, preot – p. 80; Meram, general persan – p. 194; Mina, *patrikios* – p. 200; Modest, eparh – p. 80; Muageris, rege hun – p. 190; Mundios, tatăl lui Attila – p. 122; Mundos, stratilat – p. 199, 200; Mundos, fiul lui Giesmos, conducător gepid – p. 228; Musonios, eparh – p. 239;
Narkissos, episcop – p. 44; Narsaios, general – p. 107; Neilos, episcop din Egipt, martir – p. 35; Nestor, episcop de Tars – p. 152; Ninilingis, general – p. 156; Nonnos, episcop de Edesa – p. 112; Nonnos, *patrikios*, *kuropalates* – p. 184;
Ogaros, fiul lui Arethas – p. 159, 161, 162; Orestes – p. 138; Olybrios, consul – p. 187; Olympios, arian – p. 169; Optimos, episcop din Pisidia – p. 83; Ortaias, conducător maurus – p. 216; Ostrys, străjerul lui Aspar – p. 137; Otreios, episcop de Melitene – p. 79;
Pamphilos, preot din Cezareea, martir – p. 35; Pamprepios, senator, *magistros* – p. 147-149; Pasiphilos – p. 223; Passarion – p. 107; Patrikios, fiul lui Aspar, cezar – p. 136, 137; Patrikios, general – p. 163-165; Patrikios [sic!],

tatăl lui Vitalianus – p. 173; Patrikios Armeanul, comite al Răsăritului – p. 188; Patrophilos, episcop – p. 44, 54; Paulin, *magistros* – p. 119, 120, 122; Pavel, episcop de Constantina – p. 152; Pavel, *ekdisos* – p. 157; Pavel, episcop de Alexandria – p. 231; Pavel, curator – p. 246; Pegasios Heliupolitul – p. 194; Pelagius, *patrikios* – p. 153, 154; Peleus, episcop din Egipt, martir – p. 35; Periecta, soţia lui Areobindos – p. 224; Petru, episcop de Apameia – p. 181; Petru, notar – p. 189; Petru, lăncier – p. 224; Petru Kondocheres, *magistros* – p. 243, 245, 247; Pharismanes – p. 163; Phokas al lui Krateros, *patrikios* – p. 194; Pharas, conducător elur – p. 202, 210; Phileas, episcop de Thmuis, martir – p. 35; Phokas, *patrikios* – p. 188; Phthasuarsan, fiul lui Kuades, împăratul perşilor – p. 185, 186; Perbulia, sora arhiepiscopului Simeon, martiră – p. 47; Persikos Tracul – p. 135; Pompeios, nepotul lui Anastasie – p. 174, 200; Priskos, consul, notar, diacon – p. 201, Proclos, chestor – p. 183; Proklos, tălmăcitor de vise – p. 180; Prokopios, uzurpator – p. 77; Prokopios, fratele lui Marcian, fiul lui Antemios – p. 146; Prokopios, eparhul oraşului – p. 246, 247; Pudentios, uzurpator – p. 203; Pudentios din Tripolis – p. 218; Puseos, eparh – p. 135;
Ramitos, *patrikios* – p. 128; Regas, rege al [oraşului] Sirmium, stratilat al Illyricumului – p. 228; Reparatus, episcop de Cartagina – p. 222; Romanos, episcop de Calcedon – p. 152; Romanos, general – p. 159, 161, 163-165; Romulus, rege, întemeitorul Romei – p. 139; Romulus, fratele lui Marcian – p. 146; Rufin, căpetenie – p. 216, 217;
Sabbatios – p. 84; Sabbatius – p. 197; Salustius, uzurpator – p. 102; Sambike, fiica şi sora lui Kudes, împăratul perşilor – p. 185; Sapor, general – p. 88; Sarapion, arhidiacon – p. 99; Sava, eretic mesalian – p. 85; Sebastianus, uzurpator – p. 102; Secundus, episcop de Ptolemais – p. 44; Sekundinos, *patrikios* – p. 174, 177, 186; Seoses – p. 142; Serghie, fiul lui Bakchos, strateg al Libiei, stratilat – p. 218-220, 241; Serghie, nepotul curatorului Aitherios – p. 245, 246; Severa, soţia lui Valentinianus I – p. 78; Severianus, episcop de Gabala – p. 99; Severianus, episcop de Skythopolis – p. 126-127; Severus, preot – p. 122; Silvanus, uzurpator – p. 66; Silvanus, episcop de Emesa, martir – p. 35; Silvanus, episcop de Sidon, martir – p. 35; Silvanus, episcop de Tarsus – p. 78; Sisinnios, conducător massaget – p. 203; Sofia, monahie – p. 160; Solomon, fiul lui Bakchos – p. 219; Soterichos, episcop de Cezareea Capadociei – p. 170, 175; Spanikios, *scholarios* – p. 146; Stilicho – p. 101; Stotzas, lăncier – p. 214-216, 219-221; Styrax, conducător hun saber – p. 189, 190; Symmachus – p. 215, 216; Syrianos, general – p. 58;
Ştefan, „întâiul mucenic” – p. 107; Ştefan, eparh al oraşului Cezareea Palestinei – p. 238;
Tatianos, eparh al oraşului – p. 124, 125; Teodor, preot – p. 80; Teodor, *patrikios* – p. 83; Teodor – p. 178; Teodor – p. 213, 214; Teodor, fiul lui Petru Kondocheres *magistros* – p. 243, 244; Teodosie, monah – p. 126; Teodosie, exarh al mănăstirilor – p. 175; Teodosie, fiul *augustalios*-ului Caliopie – p.

179; Teofil, episcop de Kastabala – p. 78; Theocritos, comite – p. 181, 182; Theognis, episcop – p. 44, 54; Theophantos, episcop – p. 44; Theon, filosof – p. 103; Theonas, episcop de Marmarike – p. 44; Timocles, autor al troparelor – p. 134; Timostratos, general – p. 165; Timotei, exarh al mănăstirilor – p. 239; Titos, episcop de Bostra – p. 70; Toma, chestor – p. 194; Traian, general – p. 83; Triarios, fratele soţiei lui Aspar – p. 137, 145; Trokundos, general – p. 140, 143, 148, 149, 151; Tyrannion, episcop de Tir, martir – p. 35; Tzatzon, fratele lui Gelimer – p. 203, 208, 209, 211; Tzitas, stratilat al Armeniei – p. 189, 223;
Ualameros, tatăl lui Teodoric – p. 149; Uittios / Uittigis – p. 216, 230; Uliaris, lăncier – p. 209; Ulitheos, lăncier – p. 221-223; Urbanus, preot – p. 80; Urbikios, cubicular – p. 146; Ursakios, episcop – p. 54; Usthaxades, pedagog – p. 47;
Valeria, fiica lui Diocleţian, soţia lui Galeriu – p. 34; Valerian – p. 203; Valeriane – p. 184; Vasile, episcop de Amasia – p. 40; Vasile din Edesa, general – p. 164, 166; Verina Augusta – p. 135, 139, 140, 145-148; Vespasian, împărat – p. 128, 212; Veterius, stratopedarh – p. 32, Vichentie, legat papal – p. 43; Vitalianus, arhidiacon – p. 177;
Zaharia, nobil din Palestina – p. 175; Zamanarzos [sic!], împăratul ivirilor – p. 225; Zebenos, episcop de Elefteropolis – p. 94; Zemarchos, general – p. 163; Zemarchos, comitele Răsăritului – p. 243; Zemarchos, curator – p. 245; Zenobie, arhitect – p. 55; Zenodia Augusta – p. 140, 143; Zunas, conducător laz – p. 163 etc.

În altă ordine de idei, multe nume nu sunt complete – de ex.: Anastasie (împăratul) trebuia să fie redat prin Anastasie Dorachitianos [sic!] Dikoros (cf. p. 155), Efrem (patriarh al Antiohiei) – prin Efrem Amidenos (cf. p. 188), Eudokia, augustă, soţia împăratului Teodosie al II-lea – prin Athenais Eudokia (cf. p. 104), Gallus, cezar – prin Gallus Constantius (cf. p. 62, 63), Hadrianus – prin Aelius Hadrianus (cf. p. 47), locul lui fiind, deci, la secţiunea cu litera A, Ioan, uzurpator (423-425) (cf. p. 105, 490) – prin Ioan Vandalul, în dreptul lui trebuind să figureze şi p. 117 şi 123, lui Ioan al II-lea Monazon, patriarh al Alexandriei (496-505) (cf. p. 490), ar fi trebuit să i se adauge porecla Hemula (cf. p. 159), în loc de „Teodoric cel Mare” (cf. p. 499), corect era Teodoric Ualameros (Africanul) (cf. p. 149, 161), Timotei I, patriarh de Constantinopol, ar fi trebuit menţionat ca Timotei Litrobukes Kelon (cf. p. 172), Xenaias ar fi trebuit să apară Xenaias Philoxenos (cf. p. 153, 167, 181), în loc de Zenon, ar fi trebuit Zenon Traskalissaios (cf. p. 148) ş.a.

Unele nume au fost transcrise inconsecvent – de ex.: la p. 145, apare Strabos, dar la *Indice*, p. 499, e Strabo; pentru unul dintre regii lazilor, traducătorul a folosit forma Tzathios (cf. p. 184, 185, 189), dar la *Indice* apare ca Thathes – cf. p. 501; Traianus, împărat roman, apare în această grafie la p. 211, dar la p. 283 şi 500 e scris Traian ş.a.

Unele variante ale aceluiaşi nume au fost eliminate în mod nejustificat – de ex.: la p. 128, apare Amitos, dar la *Indice*, p. 483, e doar Avitus; lipsesc sinonimele Ricimerus = Remikios = Remikos, atestate la p. 128, 129, 132, 137, 138 etc. Alteori, s-au creat dubluri – de ex., la p. 489, apar doi Hypatios – un uzurpator în vremea lui Iustinian I, indicat la p. 195, 199, 200, şi un stratilat al Răsăritului, indicat la p. 186; de fapt, e unul şi acelaşi personaj (cf. *PLRE*, II, p. 577-581, *Fl. Hypatius 6*), în dreptul căruia trebuiau adăugate şi p. 163, 164, 165, 174, 177, 186, 192 etc.

Nu lipsesc confuziile şi erorile; de exemplu:

- tot la p. 488, anii de domnie ai lui Gallienus sunt „260-268", dar corect ar fi fost „253-268" (din 260, a domnit singur, dar *Augustus* era din 253, la scurt timp după ce fusese numit *Caesar*);
- la p. 495, este menţionat „Nepotianus Dalmatul, împărat al Apusului", făcându-se trimitere la p. 65; or, la această pagină, Teofan se referă la Nepotianus, uzurpator în 350 (cf. *PLRE*, I, p. 624, *Iul. Nepotianus 3*), pe Nepotianus Dalmatul pomenindu-l la p. 138 (lipsă în *Indice*) şi confundându-l cu Iulius Nepos, *Augustus* între 474-475 în Dalmatia (cf. *PLRE*, II, p. 777, *Iulius Nepos 3*);
- la p. 498, apare „Severus Livius, împărat roman (461-465) – p. 128, 132"; trimiterea e greşită, pentru că numele corect al suveranului este Libius Severus (cf. *PLRE*, II, p. 1004, *Libius Severus 18*), Teofan menţionându-l la p. 132 doar ca „Severus [cel numit] şi Serpentios";
- tot la p. 498, autorii indicilor includ şi pe „Severus Valerius, împărat roman (306-307)", făcându-se trimitere la p. 34 şi 35 din ediţie; or, la aceste pagini nu apare gentiliciul Valerius [numele corect este Flavius Valerius Severus – cf. *PLRE*, I, p. 837-838, *Fl. Val. Severus 30*] iar demnitatea indicată de Teofan este aceea de „cezar", nu de „împărat" (deşi acesta a fost, într-adevăr, *Augustus*);
- ca „cezar" apare la Teofan şi Licinius (vezi p. 35, 38, 42), dar autorii indicilor l-au făcut doar „împărat" – cf. p. 492 etc. (iată de ce era necesară explicarea pe etape istorice a semnificaţiei şi evoluţiei termenilor referitori la titulatura imperială) etc.

De asemenea, omisiunile de pagini sunt frecvente: la Alamundaros Zekikes, p. 176; la Anthemius, p. 137 şi 145; la Ardaburios, p. 117, 123, 124, 135, 137, 163; la Attila, p. 149; la Bonifacius, p. 208; la Constantia, p. 35; la Constantius, fiul lui Constantius I, p. 57; la Daniel Stâlpnicul, p. 134; la Elena, mama lui Constantin I, p. 28 şi 34; la Eusebiu, episcop al Dorylaonului, p. 120 şi 121; la Eutihie, monah, eretic, p. 119, 120, 121, 125, 126; la Fausta, p. 29 şi 34; la Godigisel, p. 201; la Ilderichos, p. 138; la Iustina, soţia împăratului Valentinianus I, p. 92, unde e menţionată greşit ca Iusta; la Licinius, p. 41; la Maiorianus, p. 138; la Miltiades, p. 41; la Pelagius, episcop de Laodiceea, p. 83; la Olybrios, p. 128 şi 129; la Onorichos, p. 128, 129 şi 138; la Romulus Augustulus, p. 139; la Severus, patriarh al Antiohiei, p. 170 şi 171;

la Solomon, strategul Libiei, p. 203 şi 211; la Xenaias, p. 152, 153, 170, 181 etc.

Există şi situații când se indică alte pagini decât cele corecte: la Bdellas (Bleda), p. 120 în loc de p. 122; la Efrem, patriarh de Antiohia, p. 187 în loc de 188; la Ilderichos, în loc de p. 201, e 202 etc.

Editarea unui izvor de o asemenea complexitate nu e deloc uşoară şi dl. Mihai Țipău trebuie să fi resimţit pe deplin acest fapt. Tocmai de aceea, credem, era necesar să-şi unească eforturile cu cele ale unor specialişti în istoria şi istoriografia antică târzie şi bizantină timpurie, pentru ca lăudabilul său talent de traducător să se materializeze într-o ediție demnă de statutul contemporan al limbii române şi de o cultură cu aspirații specifice noilor vremuri.

Nelu ZUGRAVU
Centrul de Studii Clasice şi Creştine,
Facultatea de Istorie, Universitatea „Al.I. Cuza" din Iaşi
nelu@uaic.ro, z_nelu@hotmail.com

FRANÇOIS BOVON, *Dans l'atelier de l'exégète. Du canon aux apocryphes*, Labor et Fides, Genève, 2012, 399 p. (*Christianismes antiques*), ISBN 978-2-8309-1451-1

Ancien professeur de Nouveau Testament de la Divinity School de l'Université de Harvard et de la Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève, et éminent spécialiste du christianisme ancien, notamment de la littérature apocryphe, F. Bovon (†2013), à l'incitation des éditeurs de la collection, a eu l'heureuse idée de réunir une bonne partie de ses nombreuses études publiées ces vingt dernières années[1]. L'image qu'il utilise pour leur agencement est celui de l'ellipse. Selon ses propres propos, exprimés dans la préface du volume, les deux foyers de l'ellipse sont constitués par «la foi initiale des chrétiens», dont le cœur est la personne du Christ, et par les «premiers siècles de l'Église» (p. 7).

La première partie réunit des articles qui s'articulent autour des «premières élaborations chrétiennes». L'auteur analyse ainsi la christologie

[1] Ce recueil constitue «la face francophone» (p. 8) des essais publiés dans trois autres volumes: *New Testament Traditions and Apocryphal Narratives*, Pickwick Publications, Allison Park (PA), 1995; *Studies in Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003 (paperback edition, Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2005); *New Testament and Christian Apocrypha*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2009 (paperback edition, Baker Academic, Grand Rapids, MI, 2011).

des communautés chrétiennes à la fois de Jérusalem et d'Antioche (ch. 1: *Premières christologies. Exaltation et incarnation, ou de Pâques à Noël*, p. 13-28). Puis, il s'intéresse aux noms et aux nombres en tant qu'«outils théologiques» (ch. 2: *Des noms et des nombres dans le christianisme primitif*, p. 29-51); tandis que l'article suivant tente de redonner une place d'honneur au rêve (ch. 3: *Ces chrétiens qui rêvent. L'autorité du rêve dans les premiers siècles du christianisme*, p. 52-73). «N'y a-t-il pas quelque sagesse à croire – pose-t-il la question – que le sommeil peut nous rapprocher du monde divin? Telle était, du moins, l'opinion la plus répandue dans l'Antiquité et, n'en déplaise aux autorités ecclésiastiques, durant plusieurs siècles de tradition chrétienne» (p. 53).

Dans la seconde partie sont agencées les études qui traitent des sujets allant «de Paul l'apôtre à Jean le visionnaire». Dans un premier temps F. Bovon examine l'héritage d'Israël à la fois dans la théologie de Paul (ch. 4: *Israël dans la théologie de l'apôtre Paul*, p. 77-90), et chez Luc (ch. 5: *La loi dans l'œuvre de Luc*, p. 91-105). Il est frappant de voir à quel point la recherche savante est marquée par l'histoire récente (Allemagne, France) et les considérations confessionnelles/idéologiques (États-Unis). L'auteur a l'audace de poser la question: «Ne faut-il pas critiquer l'apôtre d'avoir conçu comme seuls éléments positifs, non l'existence d'Israël en soi, mais l'étape qu'en a constituée l'histoire. L'Israël historique, selon l'apôtre, a de la valeur, mais cette valeur doit être dépassée. Le judaïsme comme 'signe' du christianisme ou plutôt le peuple d'Israël comme passerelle vers l'Église chrétienne» (p. 88). Tout comme il ose affirmer que «c'est un sort bien tragique que celui du Nouveau Testament: il est devenu au cours des âges autre chose qu'une source de foi et d'illumination; il est devenu aussi un abreuvoir de haine religieuse et raciale» (p. 90).

Viennent ensuite des articles qui analysent la passion (ch. 6: *Le récit lucanien de la passion de Jésus (Lc 22–23)*, p. 106-136) et la mort de Jésus (ch. 7: *La mort de Jésus en Luc-Actes. La perspective sotériologique*, p. 137-148) dans l'œuvre lucanien. Deux contributions scrutent la communauté johannique (ch. 8: *L'Evangile de Jean, accès à Dieu. Aux origines obscures du christianisme*, p. 149-159; ch. 9: *Jean se présente (Apocalypse 1,9 en particulier)*, p. 160-167).

L'article qui clôt la seconde partie du volume (ch. 10: *Paul comme document et Paul comme monument*, p. 168-178) fait le passage entre le premier et le second foyer de l'ellipse. Son objectif est de « faire percevoir qu'il y a, entre les épîtres de Paul et aujourd'hui, une *épaisseur historique* due à la vie, la foi et l'interprétation de dizaines de générations» (p. 168).

Les études de la troisième partie abordent des thèmes liés aux «compagnons apocryphes du Nouveau Testament». Sont ainsi analysés les rapports entre les évangiles synoptiques et les différentes actes apocryphes des apôtres (ch. 11: *Evangiles synoptiques et Actes apocryphes des apôtres*, p.

181-199), l'exégèse patristique et l'interprétation narrative de ces écrits (ch. 12: *Le discours missionnaire de Jésus. Réception patristique et narration apocryphe*, p. 200-215), l'exégèse de Cyrille d'Alexandrie et de Thomas d'Aquin (ch. 13: *De saint Luc à saint Thomas en passant par saint Cyrille*, p. 216-224), les relations entre les évangiles de Luc et de Thomas (ch. 14: *Les sentences propres à Luc dans l'*Evangile selon Thomas, p. 225-237), les lectures croisées des écrits canoniques et apocryphes (ch. 15: *Réception apocryphe de l'*Evangile de Luc *et lecture orthodoxe des Actes apocryphes des apôtres*, p. 238-246).

D'après F. Bovon «en cette aube du XXIe siècle» il est indispensable que l'exégèse intègre dans sa démarche les diverses disciplines scientifiques, et que les études néotestamentaires et patristiques se rejoignent, «puisque la ligne de séparation entre christianisme primitif et christianisme antique apparaît de plus en plus comme une frontière artificielle». À son avis très juste un véritable «changement de regard», qui tienne vraiment compte du «caractère profane de l'histoire de la production des évangiles», est nécessaire (p. 198-199).

La quatrième partie du volume regroupe des études qui traitent des «témoignages apocryphes». Il y est question notamment de l'attitude d'Origène (ch. 16: *Une nouvelle citation des* Actes de Paul *chez Origène*, p. 249-252), de la problématique des miracles (ch. 17: *Miracles, magie et guérison dans les Actes apocryphes des apôtres*, p. 253-266), d'une présumée «Lettre de Pierre à Jacques» (ch. 18: *En tête des homélies clémentines, la lettre de Pierre à Jacques*, p. 267-274), ainsi que de la manière de vaincre la violence (ch. 19: *L'enfant et la bête. Combattre la violence dans le christianisme ancien*, p. 275-296).

Les deux derniers articles du recueil ont été réalisés en collaboration avec le philologue Bertrand Bouvier. Il s'agit des éditions et des traductions des textes inédits, avec apparat critique et notes (ch. 20: Prière et apocalypse de Paul *dans un fragment grec inédit conservé au Sinaï*, p. 297-315; ch. 21: *Un fragment grec inédit des* Actes de Pierre?, p. 316-356).

Ce beau volume qui invite le lecteur à une aventure intellectuelle enrichissante, à une véritable visite guidée dans l'atelier d'un exégète qui n'a jamais cessé de travailler, ce termine par la liste des premières parutions des articles (p. 357-358), ainsi que par un index des textes anciens (p. 359-389), des manuscrits cités (p. 391-392) et un index thématique (p. 393-395).

Attila JAKAB
Civitas Europica Centralis, Budapest
attilajakab66@gmail.com

KOSTAS V. KARASTATHIS, *Marele Constantin, învinuiri şi adevăr. Studiu istoric*, traducere din limba greacă: ION ANDREI GH. ŢÂRLESCU, Editura Egumeniţa, Galaţi, 2013, 432 p., ISBN 978-606-550-120-1

Am citit mult despre Constantin, dar trebuie să mărturisim că nici o lucrare a unui istoric grec. Ne-a fost dat s-o citim pe cea cu titlul de mai sus, tradusă din greacă. Despre autorul cărţii nu ştim absolut nimic şi nici n-am reuşit să aflăm, trebuind să ne mulţumim cu informaţia din *Cuvânt înainte* [sic!] (p. 13-16) semnat de un anume Konstantinos I. Holevas, conform căreia Kostas V. Karastathis este un „neobosit istoric şi cercetător" (p. 14). Aşa o fi pentru domnul respectiv, dar pentru noi, care am parcurs cu mare atenţie, de mai multe ori, acest „studiu istoric", el nu e – cum vom arăta mai jos – decât un diletant înflăcărat, un „patriot" grec exaltat, lipsit de orice înclinaţie pentru ceea ce înseamnă cercetare (cunoaştere a istoriografiei antice târzii greco-latine cu toate aspectele ei complexe – autori, datări, contexte, surse, critică de text, valoare a informaţiilor etc. –, aprofundare nediscriminatorie a imensei bibliografii despre Constantin, tehnică a redactării ştiinţifice etc.), care tratează pueril şi profund subiectiv probleme foarte serioase, dându-le soluţii în fraze sentenţioase, retorisme şi cuvinte emfatice. Traducerea face, pe alocuri, amuzant, chiar hilar, textul, traducătorul, fie însuşindu-şi erorile autorului, fie neştiind cum să redea sau cum să translitereze din greacă în română expresii, titluri de opere sau nume proprii, fie necunoscând cum se fac trimiterile, fie având probleme cu ortografia şi gramatica ş.a.

Autorul şi-a propus un obiectiv care, din start, îl face suspect nu pentru că n-ar fi îndreptăţit, ci pentru că felul cum este formulat arată direcţia programatică pe care o va lua demersul. Este vorba despre denunţarea acelor „teorii denigratoare" şi a acelor „născociri" formulate „cu ajutorul imaginaţiei" despre „evenimente improbabile şi inexistente" (p. 26) din viaţa şi domnia „Marelui Constantin" şi care nu sunt altceva decât „înşelătorie" a „hulitorilor" (p. 27). Cine sunt aceşti „hulitori"? Trebuie să-l citäm pe acest „neobosit istoric şi cercetător", pentru a afla criteriul după care este judecată istoriografia: „de obicei, atei fanatici, de altă credinţă sau de altă religie", care „umflă, fac exces şi se folosesc nelegiuit de anumite momente neclarificate din istoria vieţii Marelui Constantin" (p. 26). Dintre antici, desigur, în primul rând, scriitorii „păgâni fanatici" (p. 169), ale căror scrieri sunt „o expresie a amarului, a urii, a răutăţii, a indignării şi a mâniei... la adresa marelui împărat reformator" (p. 405), dar şi „unii ipocriţi şi numai cu numele creştini" (p. 162). Concret, este vorba despre „vicleanul Iulian /Apostatul – n.n./" (p. 194) – „primul dintre cei care au născocit învinuiri la adresa Marelui Constantin" (p. 25), „primul şi cel mai rău dintre acuzatorii lui" (p. 153), care, „prin intermediul cărţilor lui" (p. 108), mai ales prin „satira sa de prost gust" *Banchetul* (p. 232), a încercat „să-l denigreze", „să-l

umilească" şi „să-l defaime într-un mod mişelesc" pe Constantin, „uitând însă că era moştenitorul Imperiului pe care acesta îl întemeiase" (p. 108). Apoi, „Evnapie" /citeşte Eunapius/ – „păgân fanatic şi croitor de meserie", „păgân împătimit" (p. 172), „păgân fanatic din cercul lui Iulian" (p. 421), şi, mai ales, „Zosima" /citeşte Zosimos/ – „«megafonul» lui Evnapie şi Iulian Apostatul" (p. 177), tot „păgân fanatic şi foarte duşmănos faţă de Constantin" (p. 44), „elen fanatic şi păgân, închinător la cei doisprezece zei [!][1] şi duşman vădit al lui Constantin" (p. 175), care, din „ură" faţă de Constantin şi de creştini (p. 177), scrie numai „fantasmagorii" – rod al unei „imaginaţii bolnave" (p. 176) –, pentru „ca să înnegrească astfel imaginea Marelui Împărat" (p. 175). Urmează „Eutropiu" – un alt „idolatru fanatic" (p. 49), un alt „păgân fanatic" (p. 170), un „păgân latin" (p. 422), şi „Orivasie" /citeşte Oribasius/ – şi el un „păgân fanatic" (p. 256). Lor li se adaugă Filostorgiu, scriitor bisericesc, dar eretic arian – motiv suficient pentru a nu-l agrea pe Constantin (p. 174; vezi şi p. 318). Dintre moderni, mai ales „istorici ai Apusului" (p. 87, 120, 203, 358) şi, în primul rând, Edward Gibbon – „*ateu şi anticreştin*" (p. 237, subl. n.; vezi şi p. 358: „ateul Gibbon"), „duşman" (p. 263) care „nu-l simpatiza deloc pe Marele Împărat" (p. 47), care pune mult „venin" (p. 88) în ceea ce scrie despre el, aşa cum se vede din opiniile formulate pe seama unor subiecte controversate din viaţa şi domnia suveranului (p. 60-61, 88-89, 187, 203-206, 237, 263, 358). Dar mai sunt şi alţii, ca, de exemplu, „*protestantul* Mauer" (p. 149, subl. n.).

Ce urmăresc „hulitorii" prin aceste „răutăţi" (p. 44), „acuzaţii" (p. 89; „acuzaţii defăimătoare" – p. 90), „denigrări" (p. 89), „învinuiri nefondate" (p. 90), „afirmaţii neîntemeiate" (p. 44), care „nu au urmă de adevăr istoric" (p. 44-45)? Iată: „1) să deprecieze şi să devalorizeze semnificativa lui contribuţie /a lui Constantin – n.n./ la Creştinism [sic!], pe care nimeni altul, în afară de Apostoli, nu a putut-o depăşi; 2) să deprecieze şi să devalorizeze imensa contribuţie pe care a avut-o asupra umanităţii; 3) să desconsidere un mare om al istoriei...; 4) să nege sfinţenia şi măreţia lui şi să-l deprecieze în conştiinţa credincioşilor şi 5) să aştearnă îndoieli în religia creştină şi, în special, în Ortodoxia pe care chiar Constantin a apărat-o" (p. 26); cu alte cuvinte, să creeze o „caricatură a acestuia" (p. 27), „o imagine falsă" (p. 28), „un pamflet" (p. 28). De fapt, „războiul" pornit împotriva lui Constantin are scopuri mai ample şi mai malefice – este un război împotriva „dominaţiei absolute a creştinismului"; el a fost declanşat şi continuat „de către păgâni, de atei, de cei de altă religie, de eterodocşi, de eretici, de raţionalişti şi, în general, de toţi cei care vor să înnegureze imaginea marelui împărat sau să întineze religia creştină şi, în special, Ortodoxia, chiar până as-

[1] Kostas V. Karastathis repetă obsesiv această expresie (p. 155, 175, 182, 320, 423), făcând să se înţeleagă că religia păgână se reduce doar la „doisprezece zei".

tăzi" (p. 202). Şi în Grecia, nu doar în Europa alcătuită din minorităţi, sunt unii care doresc să facă din ştiinţă un „*înlocuitor*" al religiei creştine, care urmăresc să slăbească legătura „salvatoare" dintre „Statul Elen şi Biserica Ortodoxă", „insuflată de Dumnezeu" şi „legiferată" de Constantin (p. 355, subl aut.). Vom reveni mai jos asupra acestui aspect.

Nedescurajat, Karastathis s-a apucat să restabilească „adevărul" în legătură cu toate „învinuirile" aduse primului împărat creştin. Şi-a găsit aliaţi – toţi, unul şi unul. În primul rând, acei scriitori antici pe care toată istoriografia modernă îi consideră puşi în slujba propagandei constantiniene şi, deci, în ale căror opere nu poţi găsi obiectivitate: Lactanţiu, catalogat ca „cel mai autentic istoric al acelor vremuri" (p. 112); Eusebiu – „cel mai important dintre istoricii bisericeşti" (p. 26), „scriitor" „luminat... şi înţelept" (p. 358), „prietenul şi biograful cel mai important" (p. 156; vezi şi p. 211, 358), dar şi „judecătorul cel mai autentic" (p. 362) al lui Constantin, care, însă, a fost acuzat pe nedrept de linguşeală şi lipsă de obiectivitate (p. 421; vezi cap. XX. *Câteva lucruri despre Eusebiu Pamfil, biograful lui Constantin cel Mare*, p. 357-362); „Nazarie" /citeşte Nazarius/ – contemporan al lui Constantin, „retor distins" (la p. 73, îl numeşte „cronicar"!), care a ţinut o „cuvântare panegirică în cinstea împăratului" (p. 425). Acestora li se pot alătura istoricii bisericeşti ai veacurilor V-VI (p. 182-184), „marele ierarh al Bisericii noastre, Sfântul Ioan Hrisostom", care „a arătat o deosebită cinste lui Constantin cel Mare" (p. 185-188, citatul de la p. 185), „Sfântul Fotie cel Mare, acest mare Părinte al Ortodoxiei" (p. 264), dar şi alţii. Dintre moderni, în primul rând, „teologul, renumitul cercetător şi traducător Ernest Cushing Richardson", „glas cinstit", care face multe „comentarii binevoitoare în favoarea lui Constantin" (p. 90) (vezi, de exemplu, p. 211-212, 340, 362), ce „mulţumesc pe orice om care gândeşte logic" (p. 92); or, „asta înseamnă a scrie istorie responsabil!" (p. 212); desigur, în cărţile lui, ca şi în ale altora, sunt şi „defăimări", dar pentru că „informaţiile au existat din greşeală" (p. 89). Apoi, „renumitul profesor Panaghitis Trembelas" (p. 95), dar şi „istoricul elveto-american" (p. 130) şi „teologul important" Philip Schaff (vezi p. 103, 130, 162-163, 238, 307), care, însă, şi-a îngăduit să scrie „lucruri urâte" despre Eusebiu (p. 359), „marele istoric grec" Constantin Paparrigopoulos[2] (vezi p. 151, 207, 238, 310, 312, 315, 352), „respectabilul istoric irlandez" John Bagnell Bury, „cercetător al clasicismului, bizantinolog şi filolog" (vezi p. 181-182, 223-225, 316), şi lucrările colective *Marea Enciclopedie Greacă* (p. 55-56) şi *Istoria neamului grecesc* (p. 118).

Astfel înarmat, autorul oferă cititorului „adevărul" despre aşa-zisele „învinuiri" aduse lui Constantin, dar care, de fapt, nu sunt altceva decât as-

[2] Numele apare în această formă – Paparrigopoulos – la p. 151, 207, 238, 310, 312, 315, 352, dar şi Paparigopoulos la p. 151, nota 184.

pecte, momente, evenimente reale, unele insuficient reflectate în surse şi tocmai de aceea interpretate divergent, şi care trebuie integrate epocii atât de agitate, aflate în schimbare, de la cumpăna veacurile III-IV, gândirii şi mentalităţilor sale, percepţiei puterii şi ideologiei acesteia de către protagonişti, printre care şi Constantin, şi, desigur, evoluţiei personalităţii şi principatului său, jocului de interese al familiei arborescente şi al anturajului păgâno-creştin etc.; e cert însă că unele întâmplări stânjenitoare pun serios sub semnul întrebării moralitatea şi sfinţenia suveranului, de care încearcă să ne convingă atât apologeţii săi antici, cât şi cei contemporani, în rândul cărora se înscrie şi Kostas V. Karastathis. Iată câteva dintre răspunsurile „adevărate" ale acestuia:

1) Relaţia lui „Constanţiu Chlor" cu „înţeleapta şi preafrumoasa Elena" n-a fost „întâmplătoare" (p. 29), ci „legală din toate punctele de vedere" (p 45), iar „cinstea" şi moralitatea Elenei sunt neîndoielnice (p. 45).

2) Urcarea pe tron n-a fost o uzurpare, ci absolut „legală" (p. 44-50, expresia de la p. 44).

3) „Învinuirile... despre uciderea rudelor sale" (p. 51-94) trebuie judecate pornind de la faptul că cele din urmă erau nişte „şerpi" hrăniţi în „palat" (p. 51), care încercau să-l omoare pe Constantin (p. 350). *Maximian*, „socrul", s-a spânzurat (p. 52-61), rolul determinant în dejucarea planurilor sale avându-l chiar Fausta – „fiica celui mai rău tată", „rea" (p. 57), prefăcută (p. 56), mândră", „fără remuşcări", stăpânită de „intenţie criminală" (p. 57); dar „omul" îşi merita soarta: el a trimis la moarte „milioane [!] de creştini", „era obişnuit în beţie, în lăcomie, în sălbăticie, într-un desfrâu nemăsurat" (p. 60), dăduse dovada unor „trădări repetate" (p. 61). *Maxenţiu*, „cumnatul" (p. 61-76), „s-a înecat în apă" (p. 69); cât despre faptul că, după ce i-a fost găsit trupul, „i-au tăiat capul, l-au agăţat într-o lance şi l-au purtat prin oraş", „Marele Constantin" n-a ştiut nimic, dar „istoricii şi duşmanii fanatici" de ieri şi de azi îl denigrează, „acuzându-l de sălbăticie" (p. 70); oricum, Maxenţiu era un „tiran", nu un „împărat" (p. 62; la p. 72, îl numeşte, totuşi, „împărat"), un om „dur, lacom şi depravat ca tatăl său" (p. 62), prin moartea sa, romanii fiind „eliberaţi de un asupritor ticălos, desfrânat şi de unul dintre cei mai mari criminali" (p. 72). *Vassian* /citeşte Bassianus/, „cel deal doilea ginere [sic!] al lui Constantin cel Mare", ridicat „la rangul de *cezar suplinitor* [!]", a complotat, dorindu-şi Imperiul; descoperit, „a fost condamnat şi executat pentru trădare", faptă care nu se poate imputa suveranului, „acuzându-l pe acesta de crimă", deoarece pedeapsa cu moartea a oricărui trădător sau conspirator „era prevăzută de legile în vigoare" (p. 77, subl. aut.). *Liciniu*, „primul ginere [sic!] al lui Constantin cel Mare" (p. 78-86), un tiran, un ipocrit, un trădător, un complotist, condamnat „pe drept" la moarte, însă de Senat, nu de Constantin, acesta doar validând sentinţa prin semnătură (p. 86). Aşadar, ce putea face Constantin decât să-şi elimine

rudele (socrul, cumnatul, „ginerii [sic!]”), de vreme ce „fiecare urmărea să-l omoare” (p. 86-87)?
4) „Moartea suspectă” (p. 272) a Faustei şi a lui Crispus (p. 165-214) este „o mare enigmă” (p. 162), pe care „păgânii fanatici şi duşmanii neadormiţi ai lui Constantin” (p. 169) o pun pe seama împăratului, care i-ar fi ucis. Crispus (p. 189-193), „căsătorit, cumpătat cum era şi slăvit de întregul popor” (p. 176), „împodobit cu atâtea daruri de conducător şi cu respect nemărginit faţă de tatăl său” (p. 191), nu s-ar fi putut îndrăgosti de mama sa, „care avea cinci copii” (p. 176, 191), „nu ar fi jignit niciodată numele marelui său tată, întreţinând relaţii amoroase cu propria sa mamă vitregă” (p. 192). Vinovată de această „dramă” e doar Fausta – toţi „o arată cu degetul” (p. 193), spune Karastathis. Această femeie era „un şarpe pentru Constantin” (p. 56), căsătoria cu ea fiind „cea mai mare greşeală a vieţii lui” (p. 48). Fiică a „josnicului şi uzurpatorului august Maximian” (p. 193), „copie fidelă a tatălui ei în privinţa uneltirilor ucigaşe”, „*idolatră*” (p. 194, subl. n.; vezi şi p. 350) şi plină de ură faţă de Minervina, prima soţie a lui Constantin, şi faţă de „milostiva şi sfânta Elena”, soacra sa (p. 194), a ticluit eliminarea cezarului, care era o ameninţare pentru copiii ei (p. 192, 195-196). Prevalându-se de legile morale ale soţului, a avut „ideea diavolească de a-şi pune în aplicare planul ei criminal”, învinuindu-l de adulter pe fiul său vitreg şi determinându-l pe Constantin „să ia cea mai groaznică hotărâre din viaţa sa” (p. 196), anume întemniţarea lui Crispus. Nu există însă nici o mărturie că ar fi avut intenţia să-l execute (p. 197), căci „niciodată nu s-a descoperit sentinţa condamnării” (p. 198), încât opiniile contrare sunt „calomnii”, „concluzii arbitrare şi supoziţii ale cronicarilor din acea vreme, dar şi a [sic!] celor mai recenţi” (p. 198). Ce s-a întâmplat apoi cu Fausta e „un alt mister”, care a „hrănit” „imaginaţia cronicarilor” cu tot felul de scenarii, nici în acest caz negăsindu-se „vreo poruncă, în scris, a împăratului” (p. 199); prin urmare, „acuzaţia” de crimă adusă lui Constantin de unii „istorici din timpurilor moderne” este neîntemeiată (p. 202-214). Desigur, „cu foarte mare greutate”, moartea lui Crispus şi cea a Faustei ar putea fi caracterizate „ca fiind *crime*”, dar numai acceptând ideea că împăratul era „*judecătorul suprem*” şi „păzitorul legilor” (p. 213, subl. aut.; vezi şi p. 352 şi 403) şi că „şi-a pierdut cumpătul numai pentru câteva momente”; oricum, un lucru e sigur: „şi-a găsit scăparea în pocăinţă şi rugăciune…, dar şi în Botez” (p. 350).
5) „Învinuirea «despre condamnarea la uitare» / «damnatio memoriae»” a lui Crispus şi a Faustei (p. 217-219) se găseşte doar în imaginaţia detractorilor lui Constantin.
6) „Vedenia” lui Constantin, adică „arătarea Sfintei Cruci” (p. 95-105), nu e, cum susţin „ateii şi raţionaliştii Apusului” formaţi la şcoala „păgânilor”, „o pură întâmplare” naturală sau expresia unui „interes politic” (p. 96), ci un „semn dumnezeiesc”, similar celor arătate profeţilor, apostolilor şi sfinţilor (p. 95-96) şi petrecut într-un „context istoric”.

7) „Convertirea lui Constantin cel Mare la creştinism" (p. 107-122) n-are nimic de-a face cu legendele transmise de unii antici (p. 108-110) şi n-a fost o „manevră politică", cum scriu unii istorici moderni (p. 107); începuturile coboară în „timpul copilăriei", când a fost „hrănit cu învăţătura credinţei creştine" de „evlavioasa sa mama, Elena" (p. 111), s-a întărit în tinereţe, când era „idolatru, închinător la soare", sub influenţa tatălui său, Constanţiu I, care l-a învăţat „simpatia şi indulgenţa faţă de creştini" (p. 111-112; vezi şi p. 31-32), şi a devenit „profundă" „după vedenie şi după victoria în faţa lui Maxenţiu" (p. 114).
8) „Preocupările spirituale ale lui Constantin cel Mare" (p. 123-134), pe care unii autori păgâni le ironizează (de exemplu, Aurelius Victor) iar alţii, creştini, le pun sub semnul îndoielii (de exemplu, autorul lui *Origo Constantini*), sunt reale – „studii şi omilii în limba latină" (p. 126-132), epistole adresate episcopilor sau având „caracter de consiliere şi educaţional-catehetice" (p. 132-133), toate dezvăluind „un creştin autentic, care îşi trăieşte intens credinţa, mărturisind-o în fiecare zi şi fiecare ceas prin intermediul faptelor sale" (p. 133; vezi şi p. 402 şi *Anexă. Fragmente din epistolele şi cuvântările lui Constantin cel Mare*, p. 407-415).
9) „Rolul lui Constantin cel Mare la primul sinod ecumenic" de la Niceea din 325 (p. 135-152) a fost pur protocolar, „împăciuitor" (p. 158), împăratul „neimpunând nicio hotărâre în prealabil" (p. 152), cum cred unii exegeţi contemporani.
10) „Personalitatea şi caracterul lui Constantin cel Mare" au fost de-a dreptul excepţionale (p. 153-163): „virtuţile lui sufleteşti – scrie Karastathis – ajunseseră la limita desăvârşirii umane" (p. 162; vezi şi p. 404); în context, nu se adeveresc nici „învinuirile ce i se aduc... pentru darurile primite şi pentru risipă" (p. 231-238).
11) Acuzaţiile privitoare la „distrugerea şi pângărirea antichităţilor" sunt „exagerări" (p. 221-229).
12) Condamnarea la exil a lui Atanasie cel Mare (p. 239-245) s-a datorat înşelăciunii unor episcopi, în primul rând, Eusebiu de „Nicomidia" – „un şarpe cuibărit în sânul lui Constantin" (p. 239), dar împăratul a fost convins că, astfel, „*va readuce liniştea* în sânul Bisericii" (p. 266, subl. aut.). În orice caz, exilarea unui sfânt de către altul „se mai întâmplă câteodată, fiindcă Biserica este o instituţie întemeiată de Dumnezeu, dar este slujită de oameni", iar sfinţii, „ca oameni", „au şi ei neputinţele lor" (p. 243).
13) Aşa-zisa „boală" a lui Constantin, anume lepra de care ar fi şi murit (p. 253-256), este o „legendă" (p. 253; o „legendă moartă" – p. 259), „un alt mit" (p. 254).
12) Botezul săvârşit de episcopul arian Eusebiu de „Nicomidia" este „inacceptabil" (p. 257-266), chiar dacă informaţia vine de la scriitori bisericeşti serioşi, ca Sfântul Ieronim (p. 265). Constantin, care a semnat *Simbolul de credinţă* al sinodului ecumenic de la Niceea (p. 266), nu putea fi botezat de-

cât de un ortodox (nu se ştie exact de cine), cum spune „Sfântul Fotie cel Mare, acest mare Părinte al Ortodoxiei" (p. 264); altfel, împăratul „şi-ar fi trădat lucrarea vieții sale" (p. 263).
13) Ideea că suveranul „*se prefăcea* că este *creştin*" (p. 265, subl aut.) – cu alte cuvinte, că era un ipocrit (p. 271) –, este „*cea mai nedreaptă*" dintre învinuirile care i s-au adus (p. 271, subl. aut.); în realitate, ea este rodul unei traduceri „proaste" în engleză a unei fraze din Eusebiu – „motiv de scandal în Apus" (p. 266-271), scandal în care, „din nefericire" (p. 279), au fost implicați chiar unii dintre apărătorii lui Constantin – Richardson (p. 268-270) sau Bury (p. 270).
13) Aşa-zisul „Dar al lui Constantin" (*donatio Constantini*) (p. 279-288) este nu numai o „minciună a istoriei", un „fals" (p. 283) recunoscut ca atare „de către papa Othon al III-lea [!]" (p. 339), ci şi un act „*anticreştin*", „*condamnabil*", „fiind rezultatul înşelăciunii şi al vicleniei" (p. 288, subl. aut.); adevăratul său scop era „de a extinde dominația teritorială a papei, visul nestins al fiecărui papă de-a lungul secolelor" (p. 283).

Nu este scopul acestei recenzii de a discuta „învinurile" şi „adevărurile" amintite mai sus. Este neîndoielnic că unele opinii ale autorului sunt rezonabile; altele, în schimb, îşi pierd credibilitatea datorită subiectivismului, atitudinii preconcepute şi retorismului ce grevează demonstrația. La acestea se adaugă gravele probleme de metodă, în primul rând lacunele privitoare la izvoarele antice. Probabil că autorul a văzut multe dintre cele citate (vezi şi p. 419-426), dar ne întrebăm dacă le-a şi studiat cu atenție, pentru că îndoială cititorului se instalează imediat când întâlneşte confuzii şi erori (unele s-ar putea datora traducerii defectuose) de genul: Sextus Aurelius Victor, autor al unor *Historiae abbreviatae* (cunoscute şi ca *De Caesaribus*) (vezi p. 61, nota 49; p. 70, nota 65; p. 275, nota 332; p. 303, nota 363), este acelaşi cu Pseudo-Aurelius Victor, autor al unei *Epitome de Caesaribus*, dar ambele scrieri sunt trecute sub numele celui dintâi; Evmenie „a alcătuit cel de-al şaptelea cuvânt panegiric" (p. 59); „Nazarie" este „cronicar" (p. 73); „cuvântul elogiator către împăratul Constantin al II-lea [sic!]" (p. 193) în loc de *Elogiul împăratului Constanțiu II*; „Ammian Marcelin [sic!]" „a scris *Istoria bisericească* [!] în limba latină" (p. 419), deşi la p. 200 e inclus printre „păgânii fanatici"; „Victor Aurelius Sextus" a folosit „aceleaşi izvoare ca Zisim [!], pe care chiar îl completează [!]" (p. 419); Eutropiu a fost „secretar al lui Arcadie [!]"[3], a scris *Istoria* sa în 407 [!], „adică la şaptezeci de ani de la moartea lui Constantin [!]" (p. 422), şi „a murit în 414

[3] La p. 49, însă, e numit „secretar al lui Iulian Apostatul".

d. Hr. [!]" (p. 170; vezi şi p. 422)[4]; din *Cronica istorică* a lui Ioan de Antiohia (secolul al VII-lea), „se mai păstrează doar câteva fragmente intercalate în lucrarea *Excerpta* a lui Constantin cel Mare [!]" (p. 423); Praxagoras „a scris despre cele douăzeci şi cinci de cărţi [!] referitoare la împăraţii Atenei [!], la Alexandru cel Mare şi Constantin cel Mare" (p. 425-426).

De aici, dar şi din deficienţele de tehnică a redactării ştiinţifice, asupra cărora ne vom opri mai jos, s-au născut greşeli, confuzii, exagerări impardonabile; iată aici doar câteva exemple:

- p. 43: fiul lui Constanţiu I şi al Tedorei s-ar fi numit „Iuliu Constantin"; de fapt, se chema Iuliu Constanţiu (Iulius Constantius).
- p. 49: Maximin Daia e numit Maximian Daia.
- p. 61: până în 306, Maxenţiu a avut „gradul de *general*" (subl. aut.).
- p. 72: Karastathis scrie că, după opinia istoricului „Victor Aurelius Sextus", „Maxenţiu nu era iubit de nimeni, nici chiar de tatăl său sau de ginerele său [sic!]" şi face trimitere în nota 68 la *De Caesaribus* 40. Traducerea e eronată: informaţia apare la Pseudo-Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus*, 40, 14, unde se poate citi că Maxenţiu n-a fost îndrăgit nici de tatăl său, „nici chiar de *socrul* său Galerius" (lat. *ne patri aut socero quidem Galerio*)[5].
- „Vassian" (Bassianus) şi Liciniu ar fi fost gineri ai lui Constantin (vezi *supra*), când, de fapt, erau cumnaţi, căci ambii se căsătoriseră cu surori vitrege ale lui acestuia – „Vassian" cu Anastasia iar Liciniu cu Constantia, aşa cum, de altfel, recunoaşte chiar autorul la p. 77, respectiv 75.
- p. 77: „Vassian" a fost ridicat la rangul de „*cezar suplinitor* [!]" – expresie despre care nici un istoric n-ar putea să spună ce demnitate desemnează.
- p. 77, 78: fratele lui „Vassian" s-ar fi numit „Seneca"; el se chema Senecio.
- p. 92: citim următoarea hilaritate: expresia latinească a formulei „conducătorul întregii lumi" este *rectus totius orbis* în loc de *rector totius orbis*.
- p. 109, 110, 223: filosoful-confident al lui Constantin a fost „Sosipatru"; Sosipatra (gr. Σωσιπάτρα) din Efes era *femeie*, adeptă a filosofiei neoplatoniciene şi mistică; sofistul şi neoplatonistul apropiat al lui Constantin şi executat în cele din urmă de acesta a fost Sopater (gr. Σώπατρος).
- p. 113: „decretul" de toleranţă al lui Galerius din 311 a fost rodul propunerii lui Constantin, chiar dacă el este cunoscut ca „*decretul lui Galeriu*", din conţinutul lui „înţelegem că Marele Constantin a fost principalul lui autor (!!!)" (subl. aut.).

---

[4] După 387, când a fost consul împreună cu Valentinianus II, despre Eutropius mai apar informaţii în 390, după care nu se mai ştie nimic despre el – aşadar, momentul morţii este necunoscut. Cât priveşte data compoziţiei *Breviarium*-ului, aceasta este 369.

[5] În cazul ambelor exemple amintite, este posibil ca erorile să se datoreze şi traducătorului, care a confundat termenii de înrudire din greaca modernă.

- p. 179: citatul despre necunoaşterea cauzei uciderii lui Crispus nu este din *Epit*. 41, aşa cum menţionează autorul la nota 224, ci din *Caes*., 41.
- p. 193: „Victor Aurelius Sextus o numeşte /pe Fausta – n.n./ «vulpea deşertului»”, dar este o aberaţie, nici în *Caesares*, nici în *Epitome de Caesaribus* neîntâlnindu-se o asemenea informaţie.
- p. 195: Crispus era „cel mai mic dintre copiii împăratului”, dar este complet fals, deoarece Crispus era cel mai mare, fiind născut de Minervina pe la cca 305 (după unii istorici, pe la 295/300 sau pe la cca 300)[6].
- p. 318-319: alte probe ale ignoranţei şi utilizării anapoda a informaţiilor izvoarelor: iniţial, Constantin a împărţit Imperiul între fiii săi astfel: lui Constanţiu II, „adică celui mai mare dintre toţi [sic!], i-a dat partea bunicului său, Constanţiu I”, adică Occidentul; lui Constantin al II-lea, cel „de-al doilea” fiu [sic!], „i-a dat partea de Răsărit a Imperiului”; în fine, lui Constans, „i-a dat ţările care se găsesc între cele două părţi”; dar aceştia nu au fost mulţumiţi şi, „la doar câteva luni de la moartea tatălui lor, s-au întâlnit în Pannonia [sic!]”, unde „Constanţiu al II-lea şi Constantin al II-lea s-au înţeles să schimbe între ei teritoriile [!]”; la p. 284, însă, permutarea a avut loc între Constanţiu II şi Constans [!]. Nici ordinea fiilor, nici divizarea Imperiului nu se potrivesc în realitate cu viziunea autorului nostru[7]: cel mai mare dintre fiii lui Constantin şi ai Faustei era Flavius Claudius Constantinus (pe unele monede, Flavius Iulius Constantinus) (Constantin II), care se născuse la 7 august 316 (după unii, în februarie 317), fiind numit *Caesar* la 1 martie 317; înainte de moartea tatălui său, avea spre administrare ţinuturile de dincolo de Alpi[8]; cel de-al doilea fiu era Flavius Iulius Constantius (uneori şi Flavius Valerius Constantius) (Constanţiu II), născut la 7 august 317; prezentat la curte la 1 martie 321, a fost numit *Caesar* la 8 noiembrie 324 la *Nicomedia* pentru diocezele *Aegyptus*, *Oriens*, *Asiana* şi *Pontus*[9]; cel de-al treilea fiu era, într-adevăr, Constans (Flavius Claudius Constans), care se născuse în 320 sau 323, fiind făcut *Caesar* la 25 decembrie 333 şi având spre administrare diocezele *Italia*, *Africa* şi *Pannonia*[10]. În iunie 338 – aşadar, la peste un an de la moartea tatălui lor (22 mai 337) –, cei trei fraţi s-au întâlnit la *Viminacium*, în *Moesia Secunda*, unde au confirmat partajarea

---

[6] Vezi N. Zugravu, în Aur. Vict., *Caes*., p. 471-472, nota 831, cu bibliografie; idem, în Ps.-Aur. Vict., *Epit*. *Caes*., p. 513-514, nota 630, cu izvoare şi bibliografie.

[7] Pare, totuşi, curios cum la aceste pagini a greşit ordinea fiilor lui Constantin, de vreme ce la p. 196 ea este corectă: Constantin II, Constanţiu II, Constans.

[8] Vezi N. Zugravu, în Aur. Vict., *Caes*., p. 472, nota 831, cu izvoare şi bibliografie; idem, în Ps.-Aur. Vict., *Epit*. *Caes*., p. 514, notele 631 şi 633, cu izvoare şi bibliografie.

[9] Vezi idem, în Aur. Vict., *Caes*., p. 473-474, nota 835, cu izvoare şi bibliografie; idem, în Ps.-Aur. Vict., *Epit*. *Caes*., p. 520, nota 652, cu izvoare şi bibliografie.

[10] Vezi idem, în Aur. Vict., *Caes*., p. 476, nota 842, cu izvoare şi bibliografie; idem, în Ps.-Aur. Vict., *Epit*. *Caes*., p. 520-521, nota 652, cu izvoare şi bibliografie.

Imperiului: Constantin II – *praefectura Galliae*, Constans – prefecturile *Italia et Africa* şi *Illyricum*, iar Constanţiu II – *praefectura Oriens*[11].
- p. 397: mausoleul Elenei a fost ridicat pe *Via Lampicana* [!]; corect, *Via Labicana* ş.a.

Unele afirmaţii ciudate din carte sunt datorate, foarte probabil, fie neînţelegerii textului antic de către autor, fie celui neogrec de către traducător: iată traducerea unui fragment din *Epitome de Caesaribus*, 41, 16 de la p. 234: „*Aşa cum ne spun miturile antice* [!], *în primii zece ani ai împărăţiei sale, Constantin a fost văzut ca un om minunat, în următorii a fost ca un tâlhar, iar în ultimii zece ai ai săi de conducere, datorită nelegiuirilor sale continue, a fost asemănat cu un supraveghetor iresponsabil* [!]” (subl. aut.). Textul latinesc este: *unde proverbi vulgari Trachala, decem annis praestantissimus, duodecim sequentibus latro, decem nouissimis pupillus ob profusiones immodicas nominatus*, care se traduce astfel: „de unde a fost numit «Gât gros» (*Trachala*) într-o zicală din popor; timp de zece ani l-au numit «Incomparabilul» (*Praestantissimus*), în următorii doisprezece ani «Tâlharul» (*Latro*), iar în ultimii zece «Minorul» (*Pupillus*), din pricina nenumăratei sale risipe”. Se înţelege, în acest caz, că explicaţia dată de Karastathis la p. 235 expresiei „*supraveghetor iresponsabil*” este lipsită de orice fundament: „Îl numeşte *supraveghetor iresponsabil* în cel de-al treilea deceniu al împărăţiei lui, din cauza marilor cheltuieli făcute pentru ridicarea sfintelor lăcaşuri de cult, mai cu seamă, pentru lucrarea sa [de] binefacere, care nu este nimic altceva decât politica socială atât de urmărită şi promovată de conducerea din ziua de astăzi”. Anonimul antic se referă la dărnicia exagerată a suveranului, mai ales faţă de cei apropiaţi, din partea finală a domniei, despre care amintesc şi alte surse. Într-o situaţie similară se află un fragment din *Istoria bisericească* a lui Teodoret citat la p. 242, de unde aflăm că Atanasie „*a fost trimis, din vreme, în Franţa* [!]” (subl. aut.). În sfârşit, unele citate din scriitorii antici dovedesc că autorul grec le-a adaptat, fără a respecta conţinutul textului iniţial, aşa cum este cazul traducerii din „*Prescurtare de istorii* [sic!]” 41, 8 a lui „Victor Aurelius Victor [sic!]” de la p. 81.

În aceeaşi formă şi cu aceeaşi metodă sunt prezentate de Kostas V. Karastathis soluţiile la două întrebări pe care un cercetător autentic şi mai puţin entuziasmat şi le-ar pune după o adâncă reflecţie şi ar răspunde cu cea mai mare precauţie: *De ce istoria l-a declarat „Mare” pe Constantin* (p. 289-327) şi *De ce este sfânt şi întocmai ca Apostolii* (p. 329-356). Descoperim aici un alt aspect, sugerat de noi mai sus, care iese din sfera ştiinţifică, anume „patriotismul” exacerbat, de coloratură greco-ortodoxă, al autorului

[11] Vezi idem, în Aur. Vict., *Caes*., p. 480, nota 862, cu izvoare şi bibliografie; idem, în Ps.-Aur. Vict., *Epit*. *Caes*., p. 524-525, nota 661, cu izvoare şi bibliografie.

nostru, în jurul căruia, de altfel, este construit întregul demers. Căci, mărturiseşte el încă de la primele pagini ale cărţii, toate „învinuirile" care i se aduc lui Constantin „deranjează" în primul rând pe „fiecare grec" (p. 90). Or, „adevărurile" stabilite de el trebuie să fi mulţumit pe oricine, încât nu e de mirare că lucrarea se deschide cu două „epistole de felicitare" semnate de cei mai înalţi ierarhi greci – Arhiepiscopii Atenei şi ai întregii Elade (p. 5-6). Dar să revenim. Aşadar, Constantin este „Mare" pentru că se aseamănă cu Alexandru cel Mare – alt grec –, fiind, ca şi acesta, „admirat", „cinstit" şi „înconjurat de atâtea cântări şi atâtea tradiţii" (p. 26). El a fost „întemeietorul unei împărăţii milenare şi a [sic!] «împărătesei oraşelor»" (p. 289-301), adică al unui „Imperiu Creştin de Răsărit", care nu era altceva decât un „Imperiu Grecesc" (p. 89), un „Imperiu Creştin Grecesc" (p. 308) sau un „Imperiu Creştin Elen" (p. 317), „care a stăpânit lumea timp de o mie de ani" (p. 89) şi care a avut o capitală „nouă", „creştină" (p. 289), închinată „lui Hristos şi Preasfintei Născătoare de Dumnezeu" (p. 300), deosebită de cea „veche, imorală şi decăzută" (p. 289). Apoi, este „Mare" pentru că „a fost un mare reformator" (p. 302-309) şi pentru că, fiind „fiul unei grecoaice sfinte şi întocmai cu Apostolii" (p. 313; vezi întregul „dosar" în secţiunea *Sfânta Elena, cea întocmai cu Apostolii*, p. 363-400), a redeşteptat, prin „Creştinism" (p. 311), prin „Ortodoxie" (p. 313), spiritul grecesc adormit „după atâtea veacuri de sclavie... sub romani" (p. 309-311, 355-356). În sfârşit, el a „legiferat" „unirea dintre stat şi Biserică" şi „şi-a dăruit întreaga sa lucrare, de inspiraţie divină, grecilor" şi ea „trebuie păstrată nealterată" (p. 355). Iată de ce, conchide autorul aproape perorând, „chiar dacă idolatrii şi ateii eretici au propriile lor motive de a nu-l simpatiza, ortodocşii de pretutindeni şi noi, grecii, avem milioane de motive să-i fim recunoscători, să-l cinstim şi să-l slăvim în veac" (p. 317).

Cât priveşte sfinţenia sa, ea se explică prin faptul că împăratul Constantin a fost „Mare Apărător al Bisericii şi al creştinilor" (p. 329-341) şi, aşa cum a arătat „venerabilul teolog al Ortodoxiei, patriarh al Ierusalimului şi istoric, Dositei (1669-1707)" (p. 345), a luat „douăzeci şi şapte" de „măsuri cosmo-istorice" „în favoarea credinţei, a Bisericii şi a poporului" (p. 346-347). Desigur, „marele împărat" nu a fost fără păcat – „nu" (p. 27); chiar şi sfinţii, ne atrage atenţia Karastathis, „ca oameni, au şi ei păcate" (p. 243); şi conchide scripturistic – argumentul suprem: „«*Căci nimeni nu este fără de păcat, ci numai Dumnezeu*»" (p. 27, subl. aut.), „«*Nimeni nu este perfect, numai Dumnezeu*»" (p. 243, subl. aut.). Toţi ceilalţi contemporani ai lui Constantin, exceptându-l pe Constanţiu I (vezi p. 29-32), respectiv Galeriu, Liciniu, Maximin Daia, Maxenţiu, Maximian, au avut numai defecte, au fost nişte monştri, nişte „capete de hidră" (p. 50; vezi şi *supra* şi p. 49-50, 60, 62, 72, 193). Prin aceasta, autorul sugerează că, cel puţin din punct de vedere moral, ei ar fi trebuit înlăturaţi de „evlaviosul" şi „sfântul" Constantin.

Asemenea opinii şi asemenea spirit se degajă din paginile cărţii „neobositului istoric şi cercetător" Kostas V. Karastathis. Şi nu te poţi aştepta la altceva din partea cuiva care dă prioritate confesiunii, iar nu exigenţelor ştiinţei, prejudecăţilor, iar nu aprecierilor echilibrate, susceptibilităţilor patriotice, iar nu atitudinii degrevate de pasiuni exagerate, preluării selective şi interpretării subiective a informaţiilor din surse, iar nu cercetării complexe şi analizei critice a lor. Cu asemenea metodă şi cu asemenea rezultate, lucrarea de faţă răspunde doar aşteptărilor unui anumit public, obişnuit cu scrieri apologetice şi morale, precum ne-o dovedesc laudele necenzurate ale lui Dimitrios V. Gonis, „profesor la Universitatea din Atena" (p. 11-12), Konstantinos I. Holevas (p. 13-14) şi Pr. Conf. Dr. Ioan Moldoveanu, de la Facultatea de Teologie Ortodoxă „Iustinian Patriarhul" a Universităţii din Bucureşti (p. 21-24).

Câteva cuvinte despre tehnica redactării ştiinţifice. Erorile se ţin lanţ, un rol important în agravarea lor avându-l, pe alocuri, traducătorul român, care ar fi trebuit să verifice notele, să uniformizeze trimiterile, să elimine inconsecvenţele. De exemplu, apar neconcordanţe între text şi note: la p. 73, se vorbeşte despre „cronicarul [sic!] Nazarie", dar la nota 71 se face trimitere la „Sf. Grigorie de Nazianz, *Paneg. Lat.* 10 (2) [!]"; la p. 179, arată că Sidonie Apollinarie scrie despre otrăvirea lui „Crisp", informaţia fiind preluată – chipurile – dintr-o scriere a acestuia cu titlul *Presc.* citată la nota 226; la p. 222, informaţiilor din text le corespund alţi autori decât cei adevăraţi: cele din Aurelius Victor sunt redate sub numele lui Eusebius (nota 271) şi invers (nota 272). Lucrarea, aşa cum ni se înfăţişează în ediţia românească, pare să aibă două sisteme de trimiteri – unul al autorului, altul al editorului, cel din urmă recunoscut prin citările din tălmăcirea românească a scrierilor lui Eusebiu de *Caesarea*[12], dar făcute – uneori, pe aceeaşi pagină – în maniere diferite (fie simplu, fie cu datele tehnice – complete sau incomplete). În ambele cazuri, cele mai multe titluri ale operelor antice sunt traduse în româneşte, altele – nu (vezi p. 30, notele 2-3; p. 33, nota 12 etc.). Alteori, atât numele autorilor, cât şi al scrierilor lor sunt redate în moduri diverse (întregi, prescurtate, eronate etc.), de exemplu: Kedrenos Georgios, *Adunare de istorii* (p. 30, nota 4; p. 40, nota 18) – Kedrenos G., *Prescurtare de istorii* (p. 30, nota 5); *Cuvânt către „Sfintele Adunări"* (p. 37) – *Cuvânt adresat către Adunarea Sfinţilor* (p. 37, nota 16; p. 39, nota 17) – *Cuvânt către Sfânta Adunare* (p. 126) – *Cuvânt la Adunarea Sfinţilor* (p. 412-415); Sextus Aurelius Victor, *Persecutare* [sic!] (p. 41, nota 21) – Victor Aurelius Sextus, *Presc.* (p. 307, nota 370) – Victor Aurelius Sextus, *Prescurtare de istorii* (p. 52, nota 39; p. 60, nota 48; p. 81, nota 82; p. 85, nota 94) – Victor

[12] Nu înţelegem de ce nu a făcut acelaşi lucru cu fragmentele din *Istoria bisericească* a lui Teodoret, tradusă în colecţia *PSB*.

Aurelius Sextus, *Historiae Abreviatae* [sic!] (p. 275, nota 332); Victor Aurelius Sextus, *Epit. De Caesaribus* (p. 49, nota 35; p. 129, nota 150) – Victor Aurelius Sextus, 41, 14 (p. 155, nota 188) – Victor Aurelius Sextus, *Epit.* (p. 167, nota 208) – Vict., *Epit.* (p. 179, nota 224) – Victor Aur., *Epit* (p. 222, nota 272) – Vict. Aur., *Epit.* (p. 234, nota 291); *Miriovivlos* (p. 33, nota 12; p. 171, 264, 426) – *Biblioteca* (*passim*) – *Bibliotheca* (p. 171, 181); Teofan, *Cronica* (p. 49, nota 33; p. 254, nota 315) – Teofan, *Scrieri cornice* [sic!] (p. 73, nota 72) – Teofan, *Scrieri cronicăreşti* (p. 139, nota 166) – Teofan, *Cronică* (p. 160, nota 204); Optațian, *Panegyric,* Migne, PL 19 (ed. din 1846), col. 395-432 (p. 67, nota 57) – Opt., *Panegyr.* 6 (326) (p. 98, nota 110); Rufin, *Istoria bisericească* (p. 67, nota 59; p. 148, nota 182) – Rufin, 9, 9 (p. 119, nota 136) etc.; la fel în cazul lucrărilor moderne (compară, de ex., p. 47, nota 30 cu p. 51, nota 37 şi cu p. 92, nota 102; p. 88, nota 100 cu p. 182, nota 231, p. 187, nota 238, p. 205, nota 252, p. 206, nota 253, p. 208, nota 257, p. 225, nota 276, p. 226, nota 279, p. 237, nota 295; p. 104, nota 119 cu p. 130, nota 154, p. 206, nota 253, p. 208, nota 258, p. 238, nota 296, p. 270, nota 328, p. 307, nota 371 etc.).

Multe nume antice au forme greco-româneşti arhaice: Zosima (*passim*) în loc de Zosimos, Eborac (p. 42, 44) pentru Eboracum, Anivalian (p. 43, 188, 319) pentru Hannibalianus, Evnapie (p. 171, 172, 173, 175, 177, 178, 182, 222, 234, 362, 421, 422) şi Evnapiu (p. 405) pentru Eunapius, Vassian (p. 77, 78, 90, 91, 93) pentru Bassianus, Evmenie (p. 46, 59, 60, 421) şi Eumenie (p. 158, nota 198; 159, notele 199-200) pentru Eumenius (p. 42), Optațian Porfirie sau Porfirie Optațian (p. 67, 98, 100, 195, 425) pentru Optatianus Porfyrius, Nazarie (p. 46, 73, 98, 99, 100, 159, 189, 190, 425) pentru Nazarius, Valesian Anonimul (p. 77, 200, 425) şi Anonim Valessian [sic!] (< „Valessie [!]") (p. 419) pentru *Anonymus Valesianus*, Dia, „zeul infernului [!]" (p. 108, 253, 339, 375, 377) pentru Zeus (gr. modern Dias), Othona (p. 149) în loc de Otho, Vitona (p. 139) pentru Viton, Elivertina (p. 152) în loc de Elvira (p. 228), Avlavie (p. 167) pentru Ablabius (Ablasius) (p. 167, 223), Valent (p. 170) în loc de Valens, Gallos (p. 188, 389) şi Gal (p. 318, 320) pentru Gallus, Parisatida (p. 193) pentru Parysatis, Domețian (p. 216) pentru Domițian, Ghetas (p. 216) pentru Geta, Silin (p. 231, 325) în loc de Silen, Orivasie (p. 255, 256, 325) pentru Oribasios, Aíanda (p. 290) pentru Ajax, Mopsos-Krinis (p. 321) pentru Mopsucrene, Vitrikie [sic!] (p. 425) pentru Victricius.

Foarte multe antroponime şi unele toponime sunt redate inconsecvent, uneori pe aceeaşi pagină: Ioan din Antiohia (p. 30, 295) – Ioan al Antiohiei (p. 30, nota 3; p. 46, nota 29; 60, nota 47; 159, nota 203; 295, nota 352) – Ioan Antiohul (p. 59) – Ioan de Antiohia (p. 423) – Ioan Antiohianul (p. 159); Eutropium (p. 30) – Eutropius (p. 46, nota 28; p. 48, nota 31; p. 49, nota 34; p. 58, 73; p. 78, nota 77; p. 155, nota 187; p. 170, nota 212; p. 233, nota 289) – Eutropiu (p. 48, 49, 52, 58, 60, 155, 170, 173, 191, 210,

232, 234, 275, 422) – Eutropie (p. 275, notele 333-334); Kedrenos Georgios (p. 30, nota 4) – Kedrenos G. (p. 30, nota 5); Hispania (p. 39) – Spania (p. 39, 45, 110, 319); Amiannus Marcellinus (p. 42; p. 172, nota 215) – Ammian Marcelin (p. 100, 419) – Ammianus Marcelinus (p. 172, 173, 181, 200) – Ammian (p. 234); Trier (p. 41, 48, 199, 337) – Trevir (p. 42, 45, 48, 365); Augusta Treverorum (p. 199) – Augusta-Treverorum (p. 242); Victor Aurelius (p. 41, 181, 234, 303) – Sextus Aurelius Victor (p. 41, nota 21) – Victor Aurelius Sextus (p. 42; p. 49, nota 35; p. 52; p. 60, nota 48; p. 61, 70, 72, 81; p. 129, nota 150; p. 155; p. 167, nota 208; p. 179, 193, 200, 222; p. 227, nota 280; p. 234, 275, 303; p. 307, nota 370; p. 419) – Victor Sextus Aurelius (p. 49) – Victor Aureliu (p. 60, 129) – Vict. (p. 179) – Victor Aur. (p. 222, nota 272) – Vict. Aur. (p. 234, nota 291); Crispus (*passim*) – Crisp (*passim*); Osiu (p. 123, 137, 138, 349) – Osie (p. 177); Cyr (*passim*) – Cir (p. 423); Filostorgiu (p. 67, 97, 98, 100, 173, 174, 318, 323, 324, 389) – Filostorgie (p. 426); Sidonie Apollinarie (p. 167, 179, 180, 181, 200, 426) – Sidonius Apollinarius (p. 167, nota 209; p. 168, nota 210; p. 179, nota 226); Orosie (p. 179, 200, 210, 425) – Orosius (p. 179, nota 227); Magnentie (p. 188) – Magnenţiu (p. 319, 389); Paulin de Nolla (p. 371, nota 434; p. 383, nota 458) – Paulin de Nola (p. 425) ş.a.

Nu lipsesc confuziile, de exemplu: Constantin în loc de Constanţiu I (p. 45, 108), Constantin II în loc de Constanţiu II (p. 153, 155, 193, 245, 277, 298), Galatia în loc de Galia (p. 39, 45, 48, 319, 339), Sf. Grigorie de Nazianz în loc de Nazarius (p. 73 cu nota 73).

Cum spuneam, traducerea e discutabilă în multe locuri, amplificând deficienţele acestei ediţii (se vede ce lipsă de cultură istorico-literară are traducătorul). Se întâlnesc: *exprimări neinteligibile*: „Constanţiu /I – n.n./ s-a rugat de multe ori de Constanţiu [!], apoi şi de Galeriu, însă nu a reuşit nimic” (p. 41); „Nu există nicio referire în *cuvântul al 12-lea panegiric* la astfel de jertfe...” (p. 114, nota 128); *aberaţii şi hilarităţi*: cel de-al patruzecilea soldat dintre cei martirizaţi în apele îngheţate ale lacului „Sevastiei” a murit „lângă *termocentrală*” (p. 82, subl. n.); vasele din Egipt „transportau *porumb*” (p. 223, subl. n.); grecii au continuat să se numească „*romani* (romioşi) [!]” (p. 313); Romil (p. 422) pentru Romul; *dezacorduri*: „concluzii arbitrare şi supoziţii ale cronicarilor din acea vreme, dar şi a [sic!] celor mai recenţi” (p. 198); „moştenitor al împărăţiei lui, ci şi a [sic!] virtuţilor lui” (p. 153); „în cazul înaintaşilor săi şi a [sic!] auguştilor...” (p. 237); „întemeietorul unei împărăţii milenare şi a [sic!] «împărătesei oraşelor» (p. 289); *ortografii greşite*: „ante-bizantine” (p. 25, 27), „post-bizantine” (p. 27; „postbizantine” la p. 203), „anti-creştine” (p. 39; „anticreştini” la p. 27), „auto-proclamarea” (p. 83), „Creştinism” (*passim*), „întâi-stătător” (p. 119), „buna credinţă” (p. 162), „aşa zisa” (p. 225), „aşa numitul” (p. 308) ş.a.

Prin urmare, o lucrare ce nu poate figura într-o listă bibliografică decât în măsura în care poate fi luată ca exemplu de cum nu trebuie să se scrie despre o personalitate istorică atât de complexă precum Constantin.

Nelu ZUGRAVU
Centrul de Studii Clasice şi Creştine,
Facultatea de Istorie, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi
z_nelu@hotmail.com; *nelu@uaic.ro*

PATRIZIA MASCOLI, *Gli Apollinari. Per la storia di una famiglia tardo-antica*, Edipuglia, Bari, 2010, 165 p. (*Quaderni di «Invigilata Lucernis»* 39), ISBN 978-88-7228-613-5

În ultimele decenii, studiile privitoare la Antichitatea târzie şi Evul Mediu timpuriu au luat amploare, numeroşi specialişti fiind preocupaţi în egală măsură de literatura, istoria şi prosopografia perioadelor amintite. Înscriindu-se în această direcţie, Patrizia Mascoli, cercetător la Universitatea din Bari (Italia), întreprinde o serioasă cercetare cu caracter istorico-literar pe marginea unor surse diverse, încercând să distingă figurile marcante ale uneia dintre familiile importante din Gallia veacurilor IV-V, cea a Apollinarilor. Dintre izvoarele consultate, cele mai credibile sunt scrierile unuia dintre membrii importanţi ai acesteia, episcopul-guvernator al Alvernei, Sidonius Apollinaris. Fără a-şi propune alcătuirea unui arbore genealogic, autoarea îşi canalizează eforturile spre identificarea şi comentarea pasajelor (îndeosebi a celor din epistolarul sidonian), care îi pot oferi informaţii utile în reconstituirea figurilor unor personaje istorice despre care datele ajunse până la noi sunt reduse.

Lucrarea cuprinde o scurtă prezentare (*Presentazione*, p. 5), în care sunt precizate obiectivele demersului filologico-istoric şi prosopografic întreprins şi stadiul cercetării, urmată de o foarte amplă introducere (*Introduzione*, p. 7-47), divizată în patru părţi. Remarcând ataşamentul profund al episcopului faţă de familia sa, cercetătoarea încearcă stabilirea caracterului şi a acţiunilor importante ale unor membri ai acesteia, figuri remarcabile în viaţa politică a Galliei romanizate: tatăl lui Sidonius şi, mai ales, bunicul, reprezentant al aristocraţiei gallo-romane, căruia Sidonius îi celebrează activitatea publică şi îi subliniază meritul de a fi fost primul din familie care a devenit creştin (I. *Le radici e l'oblio: i primi Apollinari*, p. 9-22). Despre fiul Apollinaris, a cărui educaţie de factură clasică a fost puternic influenţată de tată, aflăm informaţii în partea a doua a introducerii (II. *La dignità e l'intrigo. Apollinare il Giovane,* p. 23-34). Personajele feminine sunt tratate în secvenţa imediat următoare (III. *Il fascino quieto della moralità: i personaggi femminili*, p. 35-46), printre acestea distingându-se cea a soţiei, Papianilla, femeie dintr-o familie nobilă şi bogată, faţă de care Sidonius pare a

manifesta o afecţiune sinceră şi profundă, cele ale fiicelor, Roscia, Severiana şi Alcima (despre aceasta din urmă informaţii mai ample se găsesc la Grigorie de Tours), cea a nepoatei Placidina (despre care vorbeşte Venantius Fortunatus). Cu privire la figura maternă, aflăm că informaţiile sunt destul de reduse („della madre di Sidonio non ci è pevenuto neanche il nome, ma certamente essa faceva parte della famiglia degli Aviti", p. 36). În a patra parte a introducerii (IV. *La memoria negata: gli altri familiari*, p. 47-48) sunt menţionate alte personaje, aparţinând aceleiaşi familii, în a căror identificare însă persistă o oarecare incertitudine.

Mascoli rezervă a doua parte a cărţii, cea mai consistentă (p. 49-146), reproducerii fragmentelor din izvoarele literare de limbă latină care i-au permis decelarea informaţiilor necesare studiului prosopografic, însoţindu-şi această atentă selecţie a textelor cu o traducere a lor în limba italiană.

O bibliografie amplă şi un indice al izvoarelor (p. 147-163) încheie acest valoros volum, bazat pe îmbinarea cercetării literaturii şi a prosopografiei.

Claudia TĂRNĂUCEANU
Centrul de Studii Clasice şi Creştine,
Facultatea de Litere, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi
dorinaclaudia@yahoo.com

GIOVANNI DE BONFILS, *Saggi sulla legislazione ebraica. Per la storia dell'origine dell'olocausto*, Cacucci Editore, Bari, 2011, 220 p.,
ISBN 978-88-6611-020-0

The work that Giovanni de Bonfils brings to our attention, *Saggi sulla legislazione ebraica. Per la storia dell'origine dell'olocausto* (*Essays regarding the Jewish Legislation. On the History of the Holocaust Origins*) is an interesting original contribution related to the history of the Jewish people in Late Antiquity. What is worth mentioning from the very beginning is that this specific contribution comes from the hand of a skilled jurist and Roman law historian. This is why the author favours mostly the juridical sources, namely the *Theodosian Code*, the *Sirmondian Constitutions*, and the *Code of Justinian*. Yet, he is not leaving the other categories of sources aside as he sometimes makes use of the epigraphical material comprised within the two volumes of the *Jewish Inscriptions in Western Europe*, the three others belonging to the *Inscriptiones Judaicae Orientis*, or the literary contributions such as the *Scriptores Historiae Augustae*, St Augustine's *De civitate Dei* or the history of Zosimus.

Even if the book is somehow atypical in its structure, the fact doesn't alter in any respect the overall quality of the volume, as it is an easy to read, clear and concise contribution. We mean atypical mainly for two reasons.

The first one is that the book lacks any general conclusion at all. Then, the second chapter, *I Patriarchi nella Diaspora* (*The Patriarchs in the Diaspora*) is written by a different person, Professor Daniele Piacente, though the latter is not mentioned in any way as a co-author of the book. Had that chapter been repositioned as a foreword or even an epilogue, the structure would definitely have been rebalanced. Yet, there is a sort of logical continuity between the second and the third chapter. On the other hand, one of the contributions, the very first chapter entitled *Il reato di giudaismo di Jean Juster* was initially presented in 2009 as a communication at an event organized by the Association for the Late Antique Studies at the Istituto Croce of Naples and was subsequently published in 2010 as an article in *Koinonia*.

Another important feature worth mentioning is that the chosen topic is not quite a common and easy to approach issue in literature, except some important contributions of Jean Juster, Emil Schürer, Amnon Linder, Solomon Zeitlin, Shimon Applebaum, Alfredo Mordechai Rabello, and Louis H. Feldman. The first chapter of this book is in fact a tribute to the activity of Jean Juster, a Romanian-born lawyer and historian, whose main work, *Les Juifs de l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale* (published exactly a hundred years ago, in 1914), represents one of the reference points for various generations of researchers. The author reanalyzes here the legal dispositions included in the *Theodosian Code* and the *Sirmondian Constitutions* regarding the condition of the Jewish population and their rights, starting from Constantine the Great up to Theodosius II.

The author brings out evidence to support the idea of a gradual decay in status, rights, and social integration of the Jews, by comparing his viewpoints with the opinions formulated by Juster. As could be easily perceived while reading the dispositions of the *Theodosian Code* (16, 8, 1-16, 8, 5), Constantine the Great maintained the rights bestowed on the Jews by his predecessors, namely their rights to hold decurional functions in the local councils as well as lack of constrains for the patriarchs, presbyters, and chiefs of the synagogues to fulfill their personal and civic duties. Still, this reign obviously marks a visible change of attitude not only by the clear intention to suppress any verbal or physical attack against the Jews who converted to Christianity, by transforming them to crimes punishable by death (according to *CTh*, 16, 8, 5 and 16, 9, 1), but also by using a violent language against the Jews, who were considered members of either a *feralia secta* or a *nefaria secta* (p. 18-26). Constantius II went even further, punishing any act of conversion to Judaism (p. 26-30), emperor Julian favoured them, but later, during Gratianus, Valentinianus, and Theodosius I, Judaism was already seen as a 'contagious disease' (p. 38-46). Yet, when dealing with the text regarding the *caelicolae* or the heaven-worshippers (p. 46-66 in the second chapter and 120-123 in the third chapter), no specific mention is is ever made by the author of the book to the potential connection between them

and the sympathizers or the Godfearers or the Hypsistarians, even if theories like this one are quite common in literature and there is a whole bibliography on the topic. With the come of Theodosius II up to the reign of Justinian, another type of attitude is staged by the imperial power with the clear intention firstly to ban the access of the heretics, Jews, and pagans all the same to the city life properly (p. 66-85) and then to persecute them (p. 85-94).

The second chapter of the book, named *I Patriarchi nella Diaspora* (*The Patriarchs of the Diaspora*) comprises a short analysis Professor Piacente performs using the few examples provided by the epigraphical catalogues: that of Aurelius Samohil kept in the museum of Castel Ursino in Catania, that of Claudius Tiberius Polycharmos, discovered at Stobi in Macedonia, and the one of Aurelius Ioses from Argos, in mainland Greece. The discussion regarding the role of the Patriarchs within the Jewish community and society is resumed at the beginning of the third chapter, *L'organizzazione sacerdotale ebraica di età constantiniana*. The author presents the situation regarding the ethnarchs, the Nasi, and the patriarchs as if they were more than similar. I haven't seen a scholarly consensus over that. Besides, in the above-mentioned inscription from Argos in Achaia about Aurelius Ioses, the title of patriarch and that of ethnarch are mentioned as different entities: '*I, Aurelius Joses, adjure (by) the divine and great powers of God, and the powers of the law, and the honour of the patriarchs, and the honour of the ethnarchs, and the honour of the wise, and the honour of the reverence which is paid each day to God, nobody (is) to open my memorial, which I have made with many efforts*' (translated by David Noy, Alexander Panayotov, and Hanswulf Bloedhorn in *IJO*, I, Ach 51). On the other hand, the functions of the patriarchs after the first century AD were not necessarily to be the same as previously. Similar to the case of the priests and the Levites whose mentions we still encounter after the destruction of the second Temple on inscriptions (but with a very diminished formal role), there is little evidence to support the idea that the patriarchs fulfilled religious and not simply representative duties or that they even had a clear authority over the Diaspora Jewry prior to the 4th century. It would be equally strange as well to indicate any religious competence to the *maiores* (p. 126-132, see especially §3 *Il clero ebraico: terminologia inesatta per una definizione semplice*). On the last part of the volume, the focus is set on the relationship between the imperial power and the Jewish administrative structures from the times of Theodosius I up to the end of patriarchate while analyzing the legal dispositions comprised within the text of *Codex Theodosianus*. The author establishes an hierarchy starting from the interpretation of the texts, with the patriarch on the top of the pyramid, followed by the *archisynagogoi*, and the presbyters as members of a synedrium, i.e. the supreme religious council to work under the guidance of the patriarch (p. 154-

161), subsequently insisting on the functions performed by the *archisynagogoi* and the authority of the patriarchs in the 4th century and the beginning of the 5th century over the Diaspora. The author is a keen observer of every little detail while analyzing the legal texts and the overall impression is that of seriousness and competence.

Iulian MOGA
'Alexandru Ioan Cuza' University of Iaşi, Faculty of History
moga.iulian@gmail.com

La croisée des chemins revisitée. Quand l'«Église» et la «Synagogue» se sont-elles distinguées? Actes du colloque de Tours 18-19 juin 2010. Publiés sous la direction de SIMON C. MIMOUNI et BERNARD POUDERON, Les Éditions du Cerf, Paris, 2012 (*Patrimoines. Judaïsme antique*) 388 p., ISBN 978-2-204-09842-7, ISSN 1152-0361

Après la parution de l'ouvrage de James D. G. Dunn, *The Partings of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (1991; ²2006)[1], dans la compréhension de la relation du christianisme et du judaïsme naissants l'option d'une «séparation» a connu ses heures de gloire. Mais, une bonne décennie après, des volumes collectifs ont sérieusement mis en doute le consensus établi[2]. Les organisateurs du colloque de Tours se sont donc donnés comme objectif de faire le point des débats. Car, à la lumière «des nouveaux paramètres de la recherche qui se mettent en place graduellement et qui changent considérablement les perspectives», écrit S. C. Mimouni dans l'introduction (*Sur la question de la séparation entre «jumeaux» et «ennemis» au Ier et IIe siècles*, p. 7-20), «il ne s'agit plus de savoir comment le christianisme s'est séparé du judaïsme, mais comment le christianisme et le rabbinisme, issus l'un et l'autre du judaïsme, se sont distinguées ou différenciés» (p. 8). Dans ce processus de changement de paradigme il est impératif qu'on s'interroge sur des concepts comme critique et vérité, ou encore continuité et discontinuité. Dès lors, nous

[1] Voir aussi J. D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways, A. D. 70 to 135*. The second Durham-Tubingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1992 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 66).

[2] A. H. Becker, A. Y. Reed (eds.), *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Age*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2003 (*Texts and Studies in Ancient Judaism* 95); I. H. Henderson, G. S. Oegema (eds.), *The Changing Face of Judaism, Christianity, and Other Greco-Roman Religions in Antiquity*, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh, 2006 (*Studien zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* 2).

assistons à un déplacement des frontières. La distinction/différenciation du christianisme et du rabbinisme ne se fait plus *entre* deux religions qui émergent parallèlement, mais au sein même du judaïsme, et sur un fond commun: la revendication d'être le *Verus Israel*.

A. Desto et M. Pesce (*From Jesus Movement to Christianity: A model for the Interpretation. Cohabitation and Separation of Jews and Christians*, p. 21-49) pensent qu'avant la fin du second siècle les groupes de croyants confessant la messianité de Jésus étaient plutôt des sous-groupes des communautés juives – ce qui soulève un certain nombre d'interrogations –, ayants néanmoins des traits distinctifs propres. Ce n'est qu'avec le tournant du IIIe siècle que les frontières devinrent plus marquées (édifices et sépultures spécifiques), avant de se renforcer au courant du IVe siècle. Les auteurs reconnaissent néanmoins qu'une périodisation et une régionalisation s'imposent, car le processus n'était nullement uniforme.

En étudiant le cas précis de la communauté judéo-chrétienne dans laquelle l'évangile de Matthieu a probablement été rédigé (à Antioche, dans les années 80), D. Marguerat (*L'évangile de Matthieu et le judaïsme: un conflit de frères ennemis*, p. 51-64) propose la thèse de la rivalité des frères ennemis (judaïsme pharisien et judéo-christianisme). Il souhaite «montrer comment l'évangile de Matthieu affirme sa singularité théologique, qui est une singularité christologique, à la fois *au sein* du judaïsme de son temps et *face* au judaïsme de son temps» (p. 52). A son avis «le christianisme matthéen prépare sa sortie de l'espace juif en pensant le kérygme dans une conceptualité qui l'affilie totalement au monde de pensée du judaïsme» (p. 59). Pour étayer sa thèse il énumère quatre signes: 1. «affirmation de la supériorité de la *halakah* de Jésus», 2. «stigmatisation des adversaires», 3. «usage des sommaires historiques», 4. «les silences de Mt» (p. 59-63). D. Marguerat pense que «la lecture de l'évangile de Mt nous met en présence d'un judéo-christianisme qui lutte pour sa légitimité dans les mêmes catégories de pensée, avec les mêmes moyens rhétoriques et la même conceptualité que les autres sectes du judaïsme du second Temple. Il affirme son identité, revendique sa légitimité dans l'héritage d'Israël et disqualifie ses concurrents en les reléguant dans la déviance. L'évangile ne se situe aucunement dans un rapport de rupture, mais se positionne au sein d'un débat interne au judaïsme. Mt et le judaïsme rabbinique représentent ainsi deux gestions différentes, conflictuelles, du même héritage» (p. 63).

B. Pouderon, à son tour, élargie l'horizon spatial et temporel (*Judaïsme et hérésie: étude sur les thèmes de l'exclusion chez les écrivains chrétiens du IIe siècle*, p. 65-89). Il étudie les témoignages patristiques et la littérature dite païenne du second siècle. Si auparavant les juifs acceptaient les chrétiens, le rejet et la distinction gagneront progressivement du terrain dans les deux camps (chrétien et juif). A cela s'ajoute le conflit interne au christianisme entre le courant Grande Église et les gnostiques. Toutefois, les choses

restèrent longtemps ambiguës. Les sentiments de fraternité et la volonté d'exclusion se sont côtoyés. D'après la conclusion très juste de l'auteur «vouloir fixer une limite unique et globalement valide à la séparation semble un peu vain: autant de lieux, autant de milieux, autant de circonstances, autant de personnalités, autant de manières d'appréhender et de vivre la rupture …» (p. 88).

Daniel Boyarin (*Once again* Birkat Hamminim *revisited*, p. 91-105) rejette la thèse de Joel Marcus[3] qui prétend reconnaître une «malédiction des hérétiques» à l'arrière plan de l'*aposynagôgos* de l'évangile de Jean. Pour l'auteur il n'y a aucune preuve pour une telle malédiction avant le IIIe siècle. Dommage que l'auteur ne discute ni les travaux de D. Jaffé[4], ni l'œuvre d'Y. Teppler[5].

La contribution d'E. Lupieri (*What Parting of Which Ways? The Gospel of Matthew as a Study Case*, p. 107-124) complète celle de D. Marguerat. L'auteur considère que l'objectif de la fin de l'évangile de Matthieu est de définir l'identité des communautés dont les membres acceptaient les enseignements sur Jésus Christ. Il va pratiquement de soi que cette construction identitaire s'inscrit dans un contexte de multiples conflits au sein du judaïsme.

P. Piovanelli (*De l'usage polémique des récits de la Passion, ou Là où les chemins qui auraient dû se séparer ont fini par se superposer*, p. 125-160) se livre à une étude comparative des récits et des traditions de la Passion de Jésus (apocryphes et canoniques, anciens et tardifs, chrétiens et juifs) afin de faire ressortir les clivages entre les différents groupes: judéo-chrétiens *versus* rabbiniques, chrétiens gnostiques *versus* proto-orthodoxes. Pour l'auteur le rôle primordial des récits polémiques ne fut pas tant la création d'une «religion nouvelle» par la séparation de l'ancienne, «mais d'écraser purement et simplement la version précédente du même logiciel socioculturel avec les conséquences, dans la longue durée, que l'on sait» (p. 151-160).

J. Costa (*Le marqueur identitaire de la circoncision chez les rabbins de l'Antiquité*, p. 161-194) étudie le lien entre circoncision et identité qui se met en place en deux temps: après la révolte écrasée de Bar Kokhba (tour-

---

[3] J. Marcus, *Birkat Ha-Minim Revisited*, *NRS*, 55, 2008/4, p. 523-551.

[4] D. Jaffé, *Le judaïsme et l'avènement du christianisme. Orthodoxie et hétérodoxie dans la littérature talmudique. Ier-IIe siècle.* Préface de François Blanchetière, Cerf, Paris, 2005 (*Patrimoines. Judaïsme*); Idem, *Le Talmud et les origines juives du christianisme. Jésus, Paul et les judéo-chrétiens dans la littérature talmudique*, Cerf, Paris, 2007 (*Initiations bibliques*).

[5] Y. Teppler, *Birkat haMinim. Jewish and Christians in Conflict in the Ancient World*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007 (*Texts and Studies in Ancient Judaism* 120).

nant halakhique), et à un moment plus tardif, difficile à déterminer, dont témoigne un *midrash* tardif du VIIIe-IXe siècle les *Pirqe de-rabbi Eliezer* (tournant haggadique). Ce dernier insiste davantage sur la valeur du sang versé durant la circoncision. Pour l'auteur cette évolution doit être mise en relation à la fois avec la volonté de différenciation des chrétiens, et avec la progression de l'incirconcision au sein même du judaïsme palestinien.

L'intention de G. Dorival (*La Bible, un canon partagé ou des canons séparés?*, p. 195-212) est de montrer «que les livres communs aux juifs et aux chrétiens sont organisés de manière différente dans les deux groupes religieux: le canon est tripartite dans le premier cas ('la Loi et les Prophètes et les Écrits') bi-défini dans le second cas ('la Loi et les Prophètes'). Le premier canon affirme la suprématie de la Loi et est hiérarchisé. Le second canon, lui, traite sur le même plan la Loi et les Prophètes. Il en résulte deux utilisations très différentes des livres communs. Cependant, derrière des canons séparés, l'ont atteint des éléments bibliques partagés. Le canon partagé semble être la règle jusqu'à l'époque de la Mishna, vers 200: c'est alors seulement qu'apparaît le canon tripartite. C'est à cette époque qu'il faut situer le début du 'parting of the ways'» (p. 195).

C. Clivaz (*Jacob and Jesus in Alexandria as a Test-Case: «The Eldest Angel» and «the Mystic Angel»*, p. 213-225) s'intéresse à la figure de Jacob et à ses parallèles avec Jésus; notamment à Alexandrie, et plus spécialement chez Philon. Puis elle évoque l'usage de *Genèse* 32 chez Justin, Clément d'Alexandrie, Origène et Cyrille d'Alexandrie, en ayant sous les yeux *Luc* 22,43-44. Du moment où l'auteur propose un «moratoire» sur les batailles chronologiques, il me semble que le rapport à la question de la séparation/différentiation du judaïsme et du christianisme est loin d'être clair; même si la problématique est déplacée sur un plan plutôt théologico-philosophique.

Pour A. Yoshiko Reed (*Parting Ways over Blood and Water? Beyond «Judaism» and «Christianity» in the Roman Near East*, p. 227-260) la question est de savoir si dans le processus de distinction progressive d'autres moyens par lesquels juifs et chrétiens ont distingué leurs identités peuvent-ils être envisagés? Pour y répondre l'auteur examine les interactions culturelles locales et les discours de mondialisation. C'est d'abord dans un contexte local que des catégories comme «judaïsme» et «christianisme» ont été façonnées, pour gagner ensuite l'Empire. Il ne faut pas non plus oublier les autres oppositions: Israël – nations, grec – barbare; pas plus que les problématiques de la pureté rituelle, du sang et encore de l'eau. Et ce jusqu'à l'époque de l'Antiquité Tardive.

E. Cuvillier (*Le paradigme du «déplacement» dans le processus de séparation entre l'évangile de Matthieu et le judaïsme du Ier siècle*, p. 261-274) aborde sous un nouvel angle la question de la séparation. Pour l'auteur il s'agit d'un «changement progressif de paradigme à l'intérieur d'un espace

de croyance reconnu et assumé, au départ, comme légitime. La possibilité d'un tel déplacement se fonde sur deux éléments liés l'un à l'autre»: adhésion à ce cadre de croyance et «des écarts plus ou moins importants avec ce cadre… C'est l'accumulation de ces écarts qui conduit un ou plusieurs individus à la rupture définitive avec la tradition d'origine» (p. 263). Les exemples qui permettent de saisir ce phénomène sont: l'articulation différenciée de la Torah et du messianisme, la tension entre l'élection particulière et l'universalisme, ainsi que le langage parabolique de Jésus matthéen qui proclame la venue du Règne des cieux. Pour l'auteur, «la séparation entre Matthieu et le judaïsme de son temps naît d'une série de déplacements idéologiques d'avec la tradition religieuse d'origine» (p. 263).

D'après S. Morlet (*Le «reste d'Israël» selon Eusèbe de Césarée: théologie, exégèse et histoire d'une catégorie frontalière*, p. 275-297), pour l'évêque de Césarée ne faisait pas de doute que christianisme et judaïsme s'opposent; et que la séparation est un élément constitutif – «un événement à la fois originel et fondateur» (p. 295) – de l'identité chrétienne. Le «reste d'Israël» dans l'œuvre d'Eusèbe (*Démonstration évangélique* et *Commentaire sur Isaïe*) représente en réalité les judéo-chrétiens. Dépositaires de la foi des patriarches ils transmirent et cette foi et l'élection aux «nations»; tandis que les Juifs sombrèrent dans l'impiété.

Dès lors, il n'est nullement surprenant que l'arianisme, longtemps considéré comme le comble de l'hérésie, fût assimilé assez rapidement au judaïsme. L'étude d'A. Le Boulluec (Arius judaizans*? Crise de mutation et signe de séparation?*, p. 299-320), qui examine les écrits d'Athanase d'Alexandrie, arrive à la conclusion que «le choix fait par Athanase de comparer les 'ariens' aux juifs, en raison de similitudes doctrinales tout d'abord, selon une coutume ancienne dans le combat contre certains des chrétiens condamnés pour hérésie [ex. Sabellius et Paul de Samosate], jusqu'à faire des 'ariens' 'les juifs d'aujourd'hui', n'a pu manquer d'avoir des effets nouveaux et durables sur la distinction entre christianisme et judaïsme, étant donné que le parti d'Athanase finit par s'imposer comme le tenant de l'orthodoxie, au terme de péripéties qui le paraient de tout le prestige des martyrs et confesseurs d'antan. L'insistance sur le contenu de la croyance érigeait d'autre part le judaïsme en religion comparable au christianisme» (p. 317). De ce fait, le juif socialement visible redevenait en quelque sorte un «facteur d'identification, subjective et objective, du chrétien» (p. 318); quasiment incontournable!

Contrairement aux études précédentes, la contribution de R. M. Edwards (*Jewish Christianity Revisited: The Jewish Christian Background of the* First Apocalypse of James *(NHC V,3 ; AMC 2)*, p. 321-337) ne se place pas sous le signe du conflit, mais plutôt sous celui de l'échange et du syncrétisme religieux. Ainsi, la *Première Apocalypse de Jacques* illustre la poursuite

des relations entre judaïsme et christianisme bien au-delà de l'époque où ils étaient censés s'être séparés.

D. Côté (*Le problème de l'identité religieuse dans la Syrie du IVe siècle. Le cas des* Pseudo-Clémentines *et de l'*Adversus Judaeos *de saint Jean Chrysostome*, p. 339-370), à travers l'analyse des textes qu'apparemment rien ne relit – notamment par la revalorisation des *Constitutions apostoliques*, délaissées d'habitude –, attire l'attention sur le contexte culturel et religieux de leur rédaction. Plus de trois siècles après Jésus et le grand débat entre Paul et Jacques, le frère du Seigneur, la question semble être la même: peut-on être «à la fois juif et chrétien, d'aller à la synagogue, pour participer à une fête en compagnie des juifs qui ont tué le Christ et de fréquenter l'Église, en compagnie de ceux qui ont reçu le salut par la mort du Christ» (p. 340), ou encore «d'accepter la Loi de Moïse et les préceptes de Jésus» (p. 341). Les réponses sont pratiquement irréconciliables: non pour Jean Chrysostome, oui pour les *Pseudo-Clémentines*.

C'est M.-Y. Perrin qui signe la conclusion du volume (*Lattet dolus in generalibus!*, p. 371-385). À son avis, «les récents renouvellements des perspectives sur les rapports entre juifs et chrétiens dans les premiers siècles de notre ère sont évidents» (p. 373). Pour illustrer ses propos il dresse une liste des facteurs qui rendent cela possible. Il y a tout d'abord l'effort «d'historisation pleine et entière de l'étude des origines chrétiennes et concomitamment des prodromes du judaïsme rabbinique» (p. 374). Cela se conjugue avec «des conceptualisations nouvelles», notamment «l'analyse anthropologique appliquée aux réalités antiques» (p. 375), la prise en compte de la théorie de la déconstruction (non pas tant de discours que plutôt des dispositifs de vérité, somme toute transitoires, tactiques, politiques, etc.), et des «enquêtes sur les construction/déconstruction/reconstruction des identités» (p. 377). Puis, il y a évidemment le travail sur les sources, sur des écrits (apocryphes et gnostiques) longtemps délaissés, dans lequel la philologie est à l'honneur.

Étant donné que chaque contribution propose une bibliographie substantielle de la question traitée ceux qui s'intéressent aux origines du christianisme (et du judaïsme rabbinique) trouveront dans ce volume des solides et stimulantes informations. Dommage – et d'une certaine façon assez incompréhensible – qu'aucune étude n'a été consacrée ni à l'évangile de Jean, ni au corpus johannique.

Attila JAKAB
Civitas Europica Centralis, Budapest
attilajakab66@gmail.com

Classica et Christiana, 9/1, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 389-395

CRONICA ACTIVITĂŢII ŞTIINŢIFICE A CENTRULUI DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE (2013-2014)

CRONACA DELL'ATTIVITÀ SCIENTIFICA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI (2013-2014)

Comunicări, conferinţe

14 februarie 2013, Complexul Muzeal „Iulian Antonescu" Bacău:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), conferința *Edictul de la Milano (313) între politică şi religie*[1]

7 martie 2013, Muzeul de Etnografie şi al Regimentului de Graniță, Caransebeş: ***International Symposium of Archaeology and History „Religious symbols – Christian testimonies – evidences of faith, from prehistory to contemporary times. In memoriam Constantini Daicoviciu"*, the XXXIXth edition, 6-9 March 2013**:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *A „Religious Neutrality" of Later Latin Abbreviators?*[2]

28 martie 2013, Facultatea de Istorie, Sala H$_1$:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Observaţii ale unui clasicist pe marginea unor opinii privitoare la religiile pre- şi protoistorice*

4 aprilie 2013, Facultatea de Istorie, Sala H$_1$:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *O „neutralitate religioasă" a breviatorilor latini târzii?*[3]

11 aprilie 2013, Facultatea de Istorie, Sala H$_1$: ***Colocviul Biografie-prosopografie-genealogie. Discuţii de metodologie şi studii de caz din Antichitate şi până în prezent***
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), Exempla regum *în breviatorii latini târzii: regii romani*[4]

14 mai 2013, Institutul de Arheologie Iaşi, Seminarul de etnoarheologie *Idei, credinţe, simboluri* cu tema *Lumina şi focul în rituri şi ritualuri sacre*:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Prodigii celeste în breviatorii latini târzii*[5]

---

[1] http://cimec.wordpress.com/tag/nelu-zugravu/; http://www.danbitire.ro/2013/02/conferinta-stiintifica-organizata-de-complexul-muzeal-iulian-antonescu-bacau.html
[2] www.muzeul-caransebes.ro/proiecte.html
[3] Activitate desfăşurată împreună cu Centrul de Cercetări privind Elitele Sociale şi Ideologia Politică al Facultăţii de Istorie. http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/
[4] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2012/12/program-prosopografie-2013.pdf
[5] http://arheo.ro/images/Seminar_etnoreligie_2013_program.pdf

7 iunie 2013, *Third Arheoinvest Congress, 6-8 June 2013, Iaşi, România. Interdisciplinary Research in Archaeology*:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Arheologia identității etnice*[6]

21 iunie 2013, Facultatea de Istorie, Sala H_1:
- prof. univ. dr. Nicolae Gudea (Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca), *Din nou despre tezaurul de la Apahida*[7]

3 septembrie 2013, *International workshop „Roma ubique. The population of Moesia Inferior", Iaşi, 2-4 September 2013*:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Antroponimia creştină din Scythia Minor*[8]

8 octombrie 2013, Academia Română – Comisia de Heraldică, Genealogie şi Sigilografie – Filiala Iaşi, Facultatea de Istorie, Sala H_1:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Onomastica creştină din Scythia Minor*

20 octombrie 2013, Societatea de Ştiințe Istorice din România – Filiala Bârlad, Simpozionul *Creştinismul şi Edictul de la Milano (313)*:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *313 şi consecințele lui*

23 octombrie 2013, Şcoala Gimnazială „Dimitrie Cantemir" Vaslui, *Colloquium Cantemirianum*:
- prof. univ. dr. Mihaela Paraschiv (Facultatea de Litere), *Primirea lui Dimitrie Cantemir la Academia berlineză*
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), Fama Traiani. *La 1900 de la inaugurarea Columnei lui Traian*

26 octombrie 2013, Zilele Universității „Al. I. Cuza". Simpozion național (25-26 octombrie 2013), Facultatea de Istorie, Sala H_1:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Presagii în breviatorii latini târzii*[9]

28 octombrie 2013, Facultatea de Litere, Catedra de Limbi Clasice, Italiană şi Spaniolă, Amf. III/10, Simpozionul *Antichitatea şi moştenirea ei spirituală*:
- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), Exempla regum *în breviatorii latini târzii*
- prof. univ. dr. Mihaela Paraschiv (Facultatea de Litere), Ékphrasis prosópou – *reper al veridicității în diegeza troiană posthomerică*
- lect. univ. dr. Claudia Tărnăuceanu (Facultatea de Litere), Divinatio in Caecilium: *portretul acuzatorului ideal la Cicero*

8 noiembrie 2013, Universitatea de Stat din Moldova, Facultatea de Istorie şi Filosofie, Departamentul Istoria Românilor, Universală şi Arheologie, aud. 511:

---

[6] http://arheoinvestcongress.uaic.ro/eng/wp-content/uploads/Third-Arheoinvest-Congress-Programme-and-Abstracts.pdf
[7] http://www.uaic.ro/uaic/bin/view/Main/WebHome; http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/
[8] http://history.uaic.ro/3888/2-4-september-2013-international-workshop-roma-ubique-the-population-of-moesia-inferior/;
http://www.uaic.ro/uaic/bin/download/Main/Calendar/programworkshop-2013.pdf
[9] http://history.uaic.ro/wp-content/uploads/2013/10/program-zile-univ-istorie-2013.pdf

- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *„Edictul" de la Milano*[10]

14 noiembrie 2013, Universitatea „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia, Facultatea de Istorie şi Filologie, Departamentul de Istorie, Arheologie şi Muzeologie, *Sesiunea naţională a studenţilor şi doctoranzilor. Istorie, Arheologie, Muzeologie*, ediţia a XXI-a (14-15 noiembrie):

- drd. Ioan Oprea (Facultatea de Istorie), *Sarmaţii din stele ucrainene în secolele III-I B.C.*

21 noiembrie 2013, Sesiunea ştiinţifică *Unitate, continuitate şi independenţă în istoria poporului român. 95 de ani de la Marea Unire (1918-2013)* organizată de Muzeul Naţional al Unirii Alba Iulia:

- drd. Ioan Oprea (Facultatea de Istorie), *Tegulele legiunii a XIII-a Gemina din* principia *castrului de la Apulum*[11]

7 decembrie 2013, Accademia di Romania in Roma, Convegno *L'èra costantiniana. Percorsi sociali, politici e religiosi in area danubiana e nel resto dell'Impero*:

- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Una eco anticostantiniana in Aurelio Vittore*[12]

12 decembrie 2013, Liga Studenţilor, Facultatea de Istorie, Sala H_1:

- prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie), *Noi perspective de cercetare în istoriografia românească*

Publicaţii

ANTON ADĂMUŢ:

- *Apostolul şi filosofia*, *Convorbiri literare*, ianuarie 2013, nr. 1 (205)
- *Câte ceva despre raţiune şi credinţă (I)*, *Convorbiri literare*, februarie 2013, nr. 2 (206); *(II)*, *ibidem*, martie 2013, nr. 3 (207)
- Nomen est omen *(sau despre măştile lui Socrate) I*, *Convorbiri literare (I)*, august 2013, nr. 8 (212); *(II)*, septembrie 2013, nr. 9 (213); *(III)*, octombrie 2013, nr. 10 (214)
- *A few considerations regarding neo-thomism*, *European Journal of Science and Theology*, 9/5, October, 2013, 143-1151
- *Noica şi operatorul de smintire*, în *Simpozionul Naţional "Constantin Noica"*: "*La început era Cuvântul*", *ediţia a IV-a, Constanţa, 17-18 mai 2012*, coord. Alexandru Surdu, ed. îngrijită de Ovidiu G. Grama, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2013, 169-174

CLAUDIA TĂRNĂUCEANU:

- *O interogaţie ciceroniană preluată de Sallustius*, *Studia Universitatis Petru Maior. Philologia*, 13, 2012, 115-118
- Marcus Tullius Cicero, *In L. Catilinam orationes quatuor / Cele patru cuvântări împotriva lui L. Catilina*, ediţie bilingvă, ediţie coordonată de Mihaela PARAS-

[10] http://caiausm.blogspot.ro/2013/11/edict.html; http://istorie.usm.md/
[11] https://docs.google.com/file/d/0B2VibsfB-qgEbWNobXRVRoY0UjA/edit?usp=drive_web&pli=1
[12] http://www.accadromania.it/home.htm; http://www.romania-italia.net/homepage/larea-danubiana-e-limpero-di-costantino-convegno-allaccademia-di-romania/

CHIV, traducere, notă istorică, note şi comentarii de Claudia TĂRNĂUCEANU (*Catilinara I*), Constantin RĂCHITĂ (*Catilinara a II-a*), Constantin Ionuţ MIHAI (*Catilinara a III-a*), Mihaela PARASCHIV (*Catilinara a IV-a*), indici de Claudia TĂRNĂUCEANU, studiu introductiv de Constantin SĂLĂVĂSTRU, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2013 (*Cicero*)
- *In Q. Caecilium oratio quae* divinatio *dicitur / Discursul împotriva lui Q. Caecilius numit* divinatio, ediţie bilingvă, traducere, studiu introductiv, note şi comentarii, bibliografie, indici de Claudia TĂRNĂUCEANU, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2013 (*Cicero*)
- *Éléments des biographies impériales dans* Demetrii Principis Cantemirii Incrementorum et decrementorum Aulae Othmanicae historia, *C&C*, 8/1, 2013, 317-335
- Pseudo-Aurelius Victor, *Epitome de Caesaribus / Epitomă despre împăraţi*, în *JHSS*, Arad, IV/2(8), 2013, 168-174 (recenzie)

MIHAELA PARASCHIV:
- Marcus Tullius Cicero, *In L. Catilinam orationes quatuor / Cele patru cuvântări împotriva lui L. Catilina*, ediţie bilingvă, ediţie coordonată de Mihaela PARASCHIV, traducere, notă istorică, note şi comentarii de Claudia TĂRNĂUCEANU (*Catilinara I*), Constantin RĂCHITĂ (*Catilinara a II-a*), Constantin Ionuţ MIHAI (*Catilinara a III-a*), Mihaela PARASCHIV (*Catilinara a IV-a*), indici de Claudia TĂRNĂUCEANU, studiu introductiv de Constantin SĂLĂVĂSTRU, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2013 (*Cicero*)
- *Un „festin" paremiologic salin, latino-hispanic, la Bernardino Gomez Miedes (Commentariorum de sale libri V)*, *Itinera*, nr. 10, septembrie 2012, 21-22, 27

NELU ZUGRAVU:
- *Alexandru în breviatorii latini târzii*, *Pontica*, XLV (2012), 2013, 91-117
- *Alessandro nei epitomatori tardoantichi*, *C&C*, 8/1, 2013, 337-365
- *Pour une prosopographie chrétienne du Bas-Empire (IIIe – VIIe siècles)*, *Peuce*, S.N., XI, 2013, 291-306
- *Descendenţa claudiană a lui Constantin cel Mare: o „minciună genealogică" reexaminată*, *Terra Sebus. Acta Musei Sabesiensis*, 5, 2013, 287-302
- *Puncte de vedere ale unui clasicist pe marginea unor opinii privitoare la religiile pre- şi protoistorice*, *Cercetări istorice*, S.N., XXXII, 2013, 61-94
- *Arheologia identităţii etnice*, *Analele Ştiinţifice ale Universităţii "Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi*, S.N., *Istorie*, LVI-LVIII (2010-2012), 2013, 61-71
- FLORIEAN TUCĂ, EUGEN SITEANU, *Acţiunile şi concepţiile militare ale regilor Daciei după Burebista*, în *Revista de Ştiinţe Militare*, nr. 4 (29) anul XII, 2012, 119-135, *C&C*, 8/2, 2013, 635-638 (recenzie)
- RADU OTA, *De la canabele legiunii a XIII-a Gemina la Municipium Septimium Apulense*, Editura Altip, Alba Iulia, 2012, 214 p. + XXXIV pl., *C&C*, 8/2, 2013, 645-649 (recenzie)
- BAJUSZ ISTVÁN, *Amfiteatrul de la Porolissum şi amfiteatrele din provinciile romane de la Dunărea de Mijloc*, Editura Societatea Muzeului Ardelean, Cluj-Napoca, 2011, 167 p. + LXXXIX pl. (*Speculum Antiquitatis* 2), *C&C*, 8/2, 2013, 649-651 (prezentare)

- CRISTIAN GĂZDAC, FRANZ HUMER, *Viața cotidiană romană prin monede. Descoperirile monetare în context arheologic dintr-un cartier rezidențial din Carnuntum*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2012, 300 p., *C&C*, 8/2, 2013, 651-652 (prezentare)
- GIOVANNI ANTONIO NIGRO, *"Esultate giusti". Il salmo 32 (LXX) nell'esegesi patristica*, Edipuglia, Bari, 2008, 182 p. (*Quaderni di «Vetera Christianorum»* 31), *C&C*, 8/2, 2013, 657-658 (prezentare)
- CRISTIAN BĂDILIȚĂ, EMANUEL CONȚAC (editori), *Şi cerul s-a umplut de sfinți... Martiriul în Antichitatea creştină şi în secolul XX. Actele colocviului internațional Sighet, 2-5 iunie 2011*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2012, 576 p., *C&C*, 8/2, 2013, 675-677 (prezentare)
- *Mic dicționar de divinități. O incursiune în panteonul Daciei romane. Catalog de expoziție*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2012, 87 p., *Analele Ştiințifice ale Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi*, S.N., *Istorie*, LIX, 2013, 485-486 (recenzie)
- *Cronica activității ştiințifice a Centrului de Studii Clasice şi Creştine (2012) / Cronaca dell'attività scientifica del Centro di Studi Classici e Cristiani (2012)*, *C&C*, 8/2, 2013, 695-700
- *Publicații intrate în Biblioteca Centrului de Studii Clasice şi Creştine / Pubblicazioni entrate nella Biblioteca del Centro di Studi Classici e Cristiani*, *C&C*, 8/2, 2013, 701-704

Lucrări editate de CSCC

Jean ROUGÉ, Daniel DE DECKER, *De mortibus persecutorum: un libelle au service de la propagande constaninienne*, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2013, 488 p. (*Bibliotheca Patristica Iassiensis* IV), ISBN 978-973-703-886-9

Mobilități LLP-Erasmus

În perioada 19 mai-2 iunie 2013, în cadrul programului de mobilități didactice LLP-Erasmus, prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie) a susținut cursuri şi seminarii cu tema *Tarda Antichità e cristianesimo nella regione danubiana* la Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Tardoantico de la Università degli Studi di Bari Aldo Moro.
În perioada 24-28 septembrie 2013, în cadrul programului de mobilități didactice LLP-Erasmus, prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie) a susținut cursuri şi seminarii cu temele *Le idee politiche di Sesto Aurelio Vittore*, Exempla regum *negli epitomatori tardoantichi*, *Una „neutralità religiosa" degli epitomatori tardoantichi?* şi a avut întâlniri cu profesori şi doctoranzi la Dipartimento di Studi Umanistici de la Università degli Studi di Torino.

Profesori invitați

Între 19-22 mai 2012, la invitația Centrului de Studii Clasice şi Creştine, cu sprijinul DAAD Alumni Club Iaşi, dr. Daniele Vittorio PIACENTE, de la Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Bari Aldo Moro, a efectuat un scurt stagiu de documentare şi de activitați didactice la Facultatea de Istorie şi Facultatea de Litere.

În cadrul acestuia, marți, 21 mai 2013, ora 10, în sala H_1, a susținut conferința ***La politica culturale di Costantino*** înscrisă în cadrul manifestărilor prilejuite de împlinirea a 1700 de ani de la Edictul de la Milano[13].

Participări în comisii de doctorat

9 martie 2012, Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie-Filosofie: prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie): membru în comisia pentru acordarea titlului de doctor în Ştiinţe umaniste – Istorie D-lui Narcis Martiniuc, care a susţinut teza *Veşmintele liturgice creştine în epoca Bisericii vechi (secolele I-VI p. Chr.)* (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Nicolae Gudea).
22 iunie 2013, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Facultatea de Istorie, sala H_1: doctoranda Cloşcă Tincuţa (căsătorită Ojog) a susţinut teza de doctorat *Simbolismul corabiei în opera lui Ioan Hrisostom* pentru obţinerea titlului de doctor în Ştiinţe umaniste – Istorie în faţa unei comisii formate din: preşedinte: prof. univ. dr. Petronel Zahariuc; conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Nelu Zugravu; membri: prof. univ. dr. Mihaela Paraschiv, Universitatea „Al. I. Cuza" din Iaşi; prof. univ. dr. Wilhelm Dancă, m.c. al Academiei, Universitatea Bucureşti; prof. univ. dr. Nicolae Gudea, Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca.
19 septembie 2013, Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie-Filosofie: prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie): membru în comisia pentru acordarea titlului de doctor în Ştiinţe umaniste – Istorie D-lui Valeriu Părău, care a susţinut teza *Opaiţele creştine nord-africane (secolele IV-VI p.Chr.) şi răspândirea lor în provinciile balcanice ale Imperiului şi în teritoriile pierdute de Imperiu din zona carpato-dunăreană* (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Nicolae Gudea).
4 octombrie 2013, Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie-Filosofie: prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie): membru în comisia pentru acordarea titlului de doctor în Ştiinţe umaniste – Istorie D-lui Alexandru Gh. Sonoc, care a susţinut teza *Aspecte antropologice privind credinţele în Lumea de Dincolo şi ritul funerar în Dacia romană* (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Nicolae Gudea).
13 ianuarie 2014, Universitatea „Babeş-Bolyai" Cluj-Napoca, Facultatea de Istorie-Filosofie: prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie): membru în comisia pentru acordarea titlului de doctor în Ştiinţe umaniste – Istorie D-lui Dan Augustin Deac, care a susţinut teza *Prezenţe şi influenţe egiptene la Dunărea de Mijloc şi de Jos. Provinciile pannonice, dacice şi moesice (sec. I-IV e.n.)* (conducător ştiinţific: prof. univ. dr. Mihai Bărbulescu, m.c. al Academiei).

Şcoli de vară

24 iulie 2013: prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie) a participat la Universitatea de Vară pentru Elevi SUMMERIS organizată între 18-28 iulie 2013 la Universitatea „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, unde pe 24 iulie a prezentat cursul şi

[13] http://history.uaic.ro/cercetare/centre-de-cercetare-2/centrul-de-studii-clasice-si-crestine/

seminarul *Columna lui Traian – monument artistic, istoric şi propagandistic. 1900 de ani de la inaugurare*.
9-13 settembre 2013: prof. univ. dr. Nelu Zugravu (Facultatea de Istorie) a participat la XVI Settimana di studi tardoantichi e romanobarbarici *Strumenti e forme della comunicazione tra tarda antichità e alto medioevo* organizată la Centro di Studi Micaelici e Garganici din Monte Sant'Angelo de Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Tardoantico, Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

Classica et Christiana, 9, 2014, ISSN: 1842 – 3043, 397-402

PUBLICAŢII INTRATE ÎN BIBLIOTECA CENTRULUI DE STUDII CLASICE ŞI CREŞTINE[1]

PUBBLICAZIONI ENTRATE NELLA BIBLIOTECA DEL CENTRO DI STUDI CLASSICI E CRISTIANI

***

- *Acta Musei Napocensis*, Cluj-Napoca, 47-48/I (2010-2011), 2012
- *Analele Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi*, S.N., *Istorie*, LVI-LVIII, 2010-2012; LIX, 2013
- *Analele Universităţii Bucureşti. Istorie*, Bucureşti, LX/2, 2011; LXI/1, 2012
- *Athenaeum*, Pavia, 101/1-2, 2013
- *Auctores nostri*, Foggia, 10, 2012 (*Cristianesimo e Cinema*, a cura di Marcello MARIN e Vincenzo LOMIENTO); 11, 2012 (*Gregorio Magno, un letterato al governo. Convegno di Studi dedicato a don Vincenzo Recchia (Catania 1-2 dicembre 2011*), a cura di Lisania GIORDANO e Marcello MARIN)
- *Cercetări istorice*, S.N., Iaşi, XXXII, 2013
- *Chiron*, Bonn, 43, 2013
- *Ephemeris Dacoromana*, S.N., Roma, XIV, 2012
- *Ephemeris Napocensis*, Cluj-Napoca, XXI, 2011; XXII, 2012
- *Gerión*, Madrid, 29/1-2, 2011
- *Invigilata lucernis*, Bari, 34, 2012
- *Itinera*, Bacău, nr. 10, septembrie 2012
- *Medieval and Early Modern Studies for Central and Easter Europe*, Iaşi, IV, 2012
- *Ostkirchliche Studien*, Würzburg, 61, 2012; 62/1, 2013
- *Peuce*, Tulcea, X, 2012; XI, 2013
- *Pontica*, Constanţa, XLV, 2012
- *Prilozi*, Zagreb, 29, 2012
- *Segno e testo*, Cassino, 10, 2012
- *Studii şi materiale de istorie medie*, Bucureşti, XXX, 2012

---

[1] Unele volume au fost achiziţionate prin schimburile de publicaţii cu alte instituţii, în timp ce altele au fost donate Bibliotecii de către colegii Dan Aparaschivei (Iaşi), Dragoş Bahrim (Iaşi), Adela Bâltâc (Bucureşti), Mihai Bărbulescu (Roma), Andrea Balbo (Torino), Edoardo Bona (Torino), Giovanni de Bonfils (Bari), Robert Born (Berlin), Octavian Bounegru (Iaşi), Livia Buzoianu (Constanţa), Costel Chiriac (Iaşi), Victor Cojocaru (Iaşi), Florin Crîşmăreanu (Iaşi), Carla Falluomini (Torino), Nicolae Gudea (Cluj-Napoca), Orestis Karavas (Thessaloniki), Alessandro Laterza (Bari), Ioan Iaţcu (Iaşi), Domenico Lassandro (Bari), Dan Negrescu (Timişoara), Sorin Nemeti (Cluj-Napoca), Ioan Oprea (Alba-Iulia), Lucietta Di Paola (Messina), Luigi Piacente (Bari), Ioan Piso (Cluj-Napoca), Ioan Popoiu (Sucea-va), Viorica Rusu-Bolindeţ (Cluj-Napoca), Lietta De Salvo (Messina), Paola De Santis (Bari), Eugen S. Teodor (Bucureşti), Elisa Tinelli (Bari), cărora le mulţumim şi pe această cale.

- *Tibiscum. Acta Musei Caransebesiensis*, S.N., Caransebeş, 2, 2012
- *Vetera Christianorum*, Bari, 48/2, 2011; 49/1-2, 2012

***

- AMBROGIO DI MILANO, *De Nabuthae historia*, a cura di Stefania PALUMBO, Cacucci Editore, Bari, 2012 (*Biblioteca della tradizione classica* 3)
- Mihai BĂRBULESCU, *Inscripţiile din castrul legionar de la Potaissa. The Inscriptions of the Legionary Fortress at Potaissa*, Editura Academiei, Bucureşti, 2012
- BEDA IL VENERABILE, *De natura rerum*, a cura di Elisa TINELLI, Cacucci Editore, Bari, 2013 (*Biblioteca della tradizione classica* 6)
- EASMO DA ROTTERDAM, *Adagia di guerra, pace, saggezza, follia*, a cura di Davide CANFORA, traduzioni e commento di Nunzio BIANCHI, Davide CANFORA, Giuseppe CARLUCCI, Valentina CUOMO, Maria Evelina MALGIERI, Claudio SCHIANO, Elisa TINELLI, Sellerio editore, Palermo, 2013 (*La diagonale* 132)
- Λουκιανος, *Ποδάγρα*, Εἰσαγωγή – Μετάφραση – Σχόλια ΟΡΕΣΤΗΣ ΚΑΡΑΒΑΣ, Δαιδαλος, Ἀθήνα, 2008
- PUBLIO OVIDIO NASONE, *Heroides*, a cura di Pierpaolo FORNARO, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 1999 (*Millenium* 1)
- PROSPERO D'AQUITANIA, *Ad coniugem suam*. In appendice: *Liber epigrammatum*, a cura di Stefania SANTELIA, Loffredo Editore, Napoli, 2009 (*Studi latini* 68)
- SFÂNTUL TEOFAN MĂRTURISITORUL, *Cronografia*, traducere din limba greacă, studiu introductiv şi note de Mihai ŢIPĂU, Editura Basilica a Patriarhiei Române, Bucureşti, 2012 (*PSB*, s.n., 7)
- *I frammenti degli oratori romani dell'età augustea e tiberiana*, Prima parte: *Età augustea*, seconda edizione riveduta e corretta, a cura di Andrea BALBO, Edizione dell'Orso, Alessandria, 2007; Parte secunda: *Età tiberiana*, I-II, a cura di Andrea BALBO, Edizione dell'Orso, Alessandria, 2007
- *Philosophorum Romanorum fragmenta usque ad L. Annaei Senecae aetatem*, collegit Ioanna GARBARINO, Pàtron Editore, Bologna, 2003
- *Vita Sancti Caesarii Episcopi Arelatensis (BHL 1508-1509)*, introduzione, testo critico, traduzione e commento a cura di Edoardo BONA, Adolf M. Hakkert Editore, Amsterdam, 2002

***

- Dan APARASCHIVEI, Viorica VASILACHE, *Instrumentarul medical şi/sau de cosmetică din Moesia Inferior*, extras din *Pontica*, XLV, 2012, 279-310
- Andrea BALBO, *La presenza di Cicerone nel trattato* De verborum Graeci et Latini differentiis vel societatibus, estratto da De tuo tibi. *Omaggio degli allievi a Italo Lana*, Pàtron Editore, Bologna, 1996, 439-450
- Idem, *Le letture ciceroniane di Macrobio*, estratto da *Acc. Sc. Torino – Mem. Sc. Mor.*, 29, 1996, 259-328
- Idem, *Note esegetiche al Carme 1 della* Commemoratio professorum Burdigalensium *di Ausonio*, estratto da *Quaderni del Dipartimento di Filologia, linguistica e tradizione classica*, N.S., 7, 2008, 111-131
- Idem, *Attività giudiziaria criminale e civile nello stato romano tra la fine della repubblica e i primi anni di Ottaviano (49-29 a.C.)*, estratto da *La represione cri-*

minale nella Roma repubblicana fra norma e persuasiune, a cura di Berbardo SANTALUCIA, IUSS Press, Pavia, Italia, 2009, 527-576
- Idem, *Sulla presenza ciceroniana nella* Gratiarum actio *di Ausonio*, estratto da *Aevum*, 87/1, 2013, 157-167
- Adela BÂLTÂC, *Lumea rurală în provinciile* Moesia Inferior *şi* Thracia *(secolele I-III p.Chr.)*, Editura Renaissance, Bucureşti, 2011 (*Muzeul Național de Istorie a României. Monografii* – VI)
- Mihai BĂRBULESCU, Veronica TURCUŞ, Iulian M. DAMIAN, *Accademia di Romania di Roma 1922-2012*, Accademia di Romania, Roma, 2012
- Edoardo BONA, *La libertà del traduttore. L'epistola* de optimo genere interpretandi *di Gerolamo*, testo latino, introduzione, traduzione e note, Bonanno Editore, Acireale-Roma, 2007
- Edoardo BONA e Michele CURNIS (a cura di), *Linguaggi del potere, poteri del linguaggio. Atti del Colloquio internazionale del PARSA*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2010
- Giovanni de BONFILS, *Saggi sulla legislazione ebraica. Per la storia dell'origine dell'olocausto*, Cacucci Editore, Bari, 2011
- Robert BORN, *Die Christianisierung der Städte der Provinz Scythia Minor. Ein Beitrag zum spätantiken Urbanismus auf dem Balkan*, Reichert Verlag, Wiesbaden, 2012 (*Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend. Reihe B: Studien und Perspektiven* 36)
- Octavian BOUNEGRU, *Mercator. Studien zur antiken Wirtshaft im Pontosgebiet und in der Ägäis*, Pantheon Verlag, Kaiserslauten und Mehlingen, 2013 (*Antiquitas* II)
- Lorenzo BRACCESI, *Giulia, la figlia di Augusto*, Editori Laterza, Bari, 2012 (*Storia e Società*)
- Florin CIUVALU, Ioan OPREA (coord.), *Două decenii de arheologie studențească la Alba Iulia. Volum jubiliar*, Alba Iulia, 2012
- Costel CHIRIAC, *Civilizația bizantină şi societatea din regiunile extracarpatice ale României în secolele VI-VIII*, Muzeul Brăilei-Editura Istros, Brăila, 2013
- Florin CRÎŞMĂREANU, *Metafizică şi teologie la Francesco Suarez*, studiu introductiv de Anton ADĂMUȚ, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2011 (*Antiqua et Mediaevalia. Studia*)
- Vittorio DOLCETTI CORAZZA e Renato GENDRE, *Intorno alla* Bibbia *gotica*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2008
- Monique DONDIN-PAYRE (sous la direction), *Le noms de personnes dans l'Empire romain. Transformations, adaptation, évolution*, De Boccard, Paris, 2011
- Alexandru I. GUDEA, *Soldatul roman în Dacia (106-275 p. Chr.). Studiu de arheozoologie privind creşterea animalelor şi regimul alimentar în armata romană*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2009 (*Interferențe etnice şi culturale în mileniile I a. Chr. – I p. Chr.* 15)
- Nicolae GUDEA, *Castrul roman de la Feldioara. Încercare de monografie arheologică = Das Römerkastell von Feldioara. Versuch einer archäologischen Monographie*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2008 (*Interferențe etnice şi culturale în mileniile I a. Chr. – I p. Chr.* 11)

- Idem, *Der untermoesische Donaulimes und die Verteidigung der moesischen Nord- und Westküste des Schwarzen Meeres Limes et litus Moesiae Inferioris (86-275 n. Chr.)*, Sonderdruck aus dem *JRGZ*, 52/2, 2005, 317-566
- Idem, *Ländliche Siedlungen in den dakischen Provinzen (106-275 n. Chr.). Archäologische Beiträge zur Geschichte des Dorfes und der Landwirtschaft in der Römerzeit*, Sonderdruck aus dem *JRGZ*, 56, 2009, 187-319
- William V. HARRIS, *Due son le porte dei sogni. L'esperienza onirica nel mondo antico*, traduzione di Cristina SPINOGLIO, Editori Laterza, Bari, 2013 (*Storia e Società*)
- Ioan IAȚCU, *Construcţii religioase creştine în provincia Scythia. Secolele IV-VI p.Chr.*, Editura Istros, Brăila, 2012
- Jean-Claude LARCHET, *Sfântul Maxim Mărturisitorul. O introducere*, traducere din limba franceză de Marinela BOJIN, ediție îngrijită de Dragoş BAHRIM, Doxologia, Iaşi, 2013 (*Studii* 3)
- Domenico LASSANDRO, *Un codice ambrosiano di Pier Candido Decembrio e la 'scoperta' umanistica dei* Panegyrici Latini, estratto da *Miscellanea graecolatina*, a cura di Federico GALLO, Bulzoni Editore, Biblioteca Ambrosiana
- Sabin Adrian LUCA, Nicolae GUDEA, *Arheologie şi istorie (IV). Descoperiri din judeţul Sălaj*, Editura Primus, Oradea, 2010 (*Bibliotheca Septemcastrensis* XXIV)
- Sabin Adrian LUCA, Nicolae GUDEA, *Repertoriul arheologic al județului Sălaj*, Sibiu, 2010 (*Bibliotheca Septemcastrensis* XLV)
- Harald W. MÜLLER, Ioan PISO, Bernd SCHWAIGHOFER, Marcel BENEA, *Der Marmor im römischen Dakien*, Mega Verlag, Cluj-Napoca, 2012
- Dan NEGRESCU, Patristica perennia aucta. *Părinți de limbă latină şi scrierile lor*, Editura Universității de Vest, Timişoara, 2012
- László ODROBINA, *Le CTh 3,7,2 et les mariages mixtes*, Szeged, 2007
- Florentina PANAIT BÎRZESCU, Iulian BÎRZESCU, Florian MATEI-POPESCU, Adrian ROBU, Poleis *în Marea Neagră: relații interpontice şi producții locale*. Poleis *in the Black Sea area: inter-pontic relations and local productions*, Humanitas, Bucureşti, 2013
- Lucietta DI PAOLA, *Il governatore provinciale nel* Codice teodosiano. *Contributo allo studio dell'amministrazione periferica*, in Sylvie CROGIEZ-PÉTREQUIN, Pierre JAILLETTE (éds.), *Société, économie, administration dans le Code Théodosien*, Septentrion, 285-309 (estratto)
- Eadem, *Conflitti e connivenze tra* élites *cittadine e potere romano ad Antiochia nel IV secolo*, in *Poteri centrale e poteri periferici nella tarda antichità. Confronti conflitti. Atti della Giornata di Studio, Messina, 5 Settembre 2006*, a cura di Lucieta Di PAOLA, Diletta MINUTOLI, Edizioni Gonnelli, Firenze, 2007, 75-82 (estratto)
- Eadem, *Roma e la Pannonia nella testimonianza di alcune fonti tardoantiche*, in *Roma e la province del Danubio. Atti del Convegno Internazionale Ferrara – Cento, 15-17 Ottobre 2009*, a cura di Livio ZERBINI, 2010, 153-173 (estratto)
- Ioan PISO, Viorica RUSU-BOLINDEȚ, Rada VARGA, Silvia MUSTAȚĂ, Eugenia BEU-DACHIN, Ligia RUSCU (editors), Scripta classica. *Radu Ardeva sexagenario dedicata*, Mega Publishing House, Cluj-Napoca, 2011
- Ioan POPOIU, *Românii în mileniul migrațiilor (275-1247)*, Editura *George Tofan*, Suceava, 2012

- Paola RAMONDETTI, *Struttura di Seneca,* De Ira*, II-III: una proposta d'interpretazione*, Pàtron Editore, Bologna, 1996
- Paola DE SANTIS, Sanctorum monumenta. *'Aree sacre' del suburbio di Roma nella documentazione epigrafica (IV-VII secolo)*, Edipuglia, Bari, 2010 (*Subsidia* VII)
- Lietta DE SALVO, *Aspetti sociali nell'epistolario di Isidoro di Pelusia*, *Koinonia*, 28-29, 2004-2005, *Forme della cultura nella Tarda Antichità*, I, 169-180
- Eadem, Saltuarius, in *Salvatore Calderone (1915-2000). La personalità scientifica. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Messina-Taormina, 19-21 febbraio 2002)*, a cura di V. Aiello e L. De Salvo, Si.Sc.A.M., 2010, 261-268 (estratto)
- Eadem, *La quota per l'anima. Da Basilio ad Agostino*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. XVII convegno internazionale. In onore di Giuliano Crifò*, I, Aracne, 2010, 431-440 (estratto)
- Eadem, Familia Ecclesiae. *Gli schiavi della chiesa nella tarda antichità*, in *Forme di dipendenze nella società di transizione. Atti del XXXII Colloquio Internazionale G.I.R.E.A. (Messina, 15-17 maggio 2008)*, a cura di Antonio PINZONE, Elena CALIRI e Rosalba ARCURI, Si.Sc.A.M., 2012, 263-271 (estratto)
- Eadem, *Gli spazi del potere ecclesiatico nella Ipona di Agostino*, in *L'Africa romana. Trasformazione dei paesaggi del potere nell'Africa settentrionale fino alla fine del monto antico. Atti del XIX convegno di studio, Sassari, 16-19 dicembre 2010*, a cura di Maria Bastiana COCCO, Alberto GAVINI, Antonio IBBA, Carocci editore, Roma, 2012, 1035-1052 (estratto)
- Eadem, Necessitas iudicandi. *Agostino e la torura giudiziaria*, in *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana*, XIX, *Organizzare sorvegliare punire. Il controlo dei corpi e delle mente nel diritto della tarda antichità. In memoria di Franca De Marini Avonzo*, Aracne, 2013, 631-642 (estratto)
- Alexandru SUCEVEANU, *Istoria românilor. Compendiu*, Muzeul Brăilei-Editura Istros, Brăila, 2013
- Eugen S. TEODOR, *Uriaşul invizibil:* Limes Transalutanus. *O reevaluare la sud de râul Argeş*, Editura Cetatea de Scaun, Târgovişte, 2013
- Dumitru TUDOR, Gheorghe POPILIAN, Dorel BONDOC, Nicolae GUDEA, *Castrul de la Slăveni. Încercare de monografie arheologică*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2011 (*Interferenţe etnice şi culturale în mileniile I a. Chr. – I p. Chr.* 19)
- *** De gustibus. *Bucătăria romană şi obiceiurile culinare în Apulum-ul antic*, Editura Mega, Cluj-Napoca, f.a.

Donaţia Klara DE DECKER-SZABO

- *Primi secoli. Il mondo delle origini cristiane*, I/1, maggio 1998

***

- LUCII CAECILII FIRMIANI LACTANTII *Liber de persecutione sive De mortibus persecutorum*, Paris, 1679
- LUCII CAECILII FIRMIANI LACTANTII *Opera omnia*, I-II, Paris, 1748
- L. CAELI FIRMIANI LACTANTI *Opera omnia*, Pars I, Sectio II, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, MDCCCLXXXX [reprinted 1965] (*CSEL* XIX); Partis II, Fasciculus II, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, MDCCCLXXXXVII [reprinted 1965] (*CSEL* XXVII/2);

- LACTANCE, *De la mort des persécuteurs*, I, introduction, texte critique et traduction de J. MOREAU, Cerf, Paris, 1954 (*SC* 39)
- LUCII CAECILII FIRMIANI LACTANTII *De mortibus persecutorum*, recensuit, Italicae vertit Franciscus CORSARO, Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo, Università di Catania, 1970
- *Thesaurus Patrum Latinorum. Thesaurus Lactantii*, Series A, *Formae*, curante CETEDOC, Brepols, Turhhout, 1998 (*Corpus Christianorum*)

***

- Peter BROWN, *L'autorité et le sacré. Aspects de la christianisation dans le monde romain*, traduit de l'anglais par Thierry LOISEL, Éditions Noêsis, Paris, 1998
- Arne Søby CHRISTENSEN, *Lactantius the Historian. An Analysis of the* De Mortibus Persecutorum, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 1980 (*Opuscula Graecolatina* 21)
- Gyula CSURGAI (sous la direction de), Laurence METHOT (édité par), *Quelles perspectives géopolitiques pour l'Europe?*, L'Age d'Homme, Paris, 2004
- H. A. DRAKE, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2000
- Josef ENGEL (Redaktion), *Grosser historischer Weltatlas*, Herausgegeben vom Bayerischen Schulbuch-Verlag, II, *Mittelalter*, Bayerischer Schulbuch-Verlag, München, 1970
- Simon Claude MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Préface par André CAQUOT, Cerf, Paris, 1998
- Pierre MONAT, *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, I, *Texte*; II, *Notes*, Études Augustiniennes, Paris, 1982
- Étienne NODET, Justin TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclactée*, Cerf, Paris, 1998
- Bernard POUDERON et Yves-Marie DUVAL (sous la direction de), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, Préface de Michel QUESNEL, Beauchesne, Paris, 2001 (*Théologie historique* 114)
- Maurice SACHOT, *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Éditions Odile Jacob, Paris, 1998
- Michael ZIMMERMANN (Herausgegeben von), *Geschichte der Juden im Rheinland und in Westfalen*, Verlag W. Kohlhammer, Köln, 1998
- *Sorcieres-sur-Sambre. Actes du Colloque des 28 et 29 mars 1992*, Charleroi, 1993

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza“ din Iaşi
Facultatea de Istorie • Centrul de Studii Clasice şi Creştine

Bd. Carol I, Nr. 11, 700506, Iaşi, România
Tel.: 040/0232/201634, Fax: 040/0232/201156

ISSN: 1842-3043

Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza“ Iaşi